



JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

JUS PROPRIETATIS VINDICABITUR

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

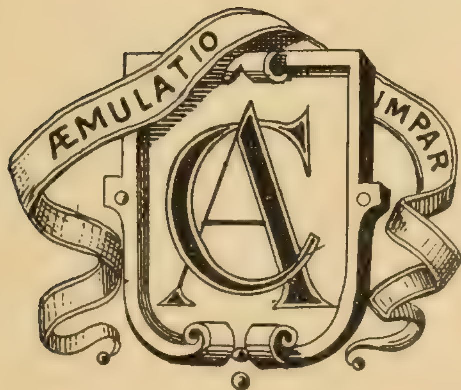
CURA ET STUDIO

RR. PP. CESLAI PABAN ET THOMÆ PÈGUES

EJUSDEM ORDINIS

OLIM IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS V



TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

M CM IV

Imprimatur :

† Renatus Franciscus,

Archiep. Turon.

Imprimatur :

Fr. STEPHANUS-M. GALLAIS

Prov. S. O. P.

Tholosæ, die octava decembris 1902.

TABULA [α]

DISTINCTIO I

Quæstio I

UTRUM NATURA HUMANA, QUAM FILIUS DEI ASSUMPSIT PROPTER HUMANI GENERIS REPARATIONEM, POTUERIT ASSUMI A TRIBUS SUPPOSITIS DIVINÆ NATURÆ, AUT A NATURA DIVINA.

(p. 1.)

CONCLUSIO 1a : Filius Dei assumpsit naturam humanam, et incarnatus est, ad remediandum peccatis humani generis, sic quod, si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus non fuisset. — Contra hanc arguit **Scotus**.

CONCLUSIO 2a : Possibile fuit et est, eamdem humanitatem in numero, assumi et assumptam esse a tribus vel duabus personis divinis simul. — **Scotus, Alii** quos recitat **Durandus**.

CONCLUSIO 3a : Natura divina, abstracta a personalitate relativa per intellectum, posset assumere humanam naturam. — **Scotus, Durandus**.

CONCLUSIO 4a : Natura divina, suppositis personalitatibus relativis quas fides ponit, non primo, sed quasi secundario, assumpsit naturam humanam. — **Scotus, Durandus**.

DISTINCTIO II

Quæstio I

UTRUM PERSONA DIVINA POSSIT ASSUMERE ENTITATEM TOTIUS RESULTANTEM EX MATERIA ET FORMA LAPIDIS AD INVICEM CONJUNCTIS.

(p. 13.)

CONCLUSIO 1a : Deus, de potentia sua absoluta, potest assumere naturam lapidis, aut aliam naturam irrationalem. — **Henricus** et **multi Alii**.

CONCLUSIO 2a : Filius Dei non solum assumpsit animam et corpus humanum, immo etiam tertiam entitatem resultantem ex illis sicut totum resultat ex partibus. **Durandus, Alii** quos recitat **Johannes de Neapoli** in Quodlibeto.

CONCLUSIO 3a : Filius Dei, et quælibet persona divina, potest assumere entitatem tertiam resultantem ex materia et forma lapidis.

DISTINCTIO III

Quæstio I

UTRUM BEATA VIRGO MARIA FUERIT CONCEPTA IN PECCATO ORIGINALI

(p. 26.)

CONCLUSIO 1a : Beata Virgo Maria fuit concepta in pec-

(α) Hæc est tabula quam Thomas a Sancto Germano, in editione 1483, tertio volumini præmisit.

cato originali. — **Scotus** et sui sequaces, **Aureolus**, **Alii** recitati per **Johannem de Neapoli**.

DISTINCTIO IV

Quæstio I

UTRUM BEATA VIRGO MARIA ALIQUID ACTIVE EGERIT IN CONCEPTIONE CHRISTI, PROPTER QUOD VERACITER POSSIT DICI MATER DEI.

(p. 41.)

CONCLUSIO 1ª : In ipsa conceptione Christi, Beata Virgo nihil active operata est, sed solum materiam ministravit; operata est tamen ante conceptionem aliquid active, præparando materiam, ut esset apta conceptui. — **Scotus**.

CONCLUSIO 2ª : Beata Virgo veraciter et proprie dicitur et est mater Dei et hominis. — **Durandus, Scotus**.

CONCLUSIO 3ª : Spiritus Sanctus non debet dici pater Christi secundum deitatem, nec secundum humanitatem. — **Durandus**.

DISTINCTIO V

Quæstio I

UTRUM UNIO NATURÆ DIVINÆ ET HUMANÆ IN CHRISTO SIT MAXIMA UNIO CREATA

(p. 52.)

CONCLUSIO 1ª : Unio naturarum in Christo est quid creatum. — **Aureolus, Durandus**.

CONCLUSIO 2ª : Unio differt realiter ab assumptione.

CONCLUSIO 3ª : Unio naturarum in Christo est maxima inter creatas uniones. — **Aureolus, Durandus**.

Quæstio II

UTRUM DIVINA ESSENTIA, VEL PERSONALIS PROPRIETAS, POSSIT UNIRI ALICUI NATURÆ CREATÆ, PER MODUM FORMÆ.

(p. 62.)

CONCLUSIO 1ª : Nec divina essentia, nec proprietas personalis divina, potest uniri alicui creaturæ corporeæ, per modum formæ, proprie loquendo de forma. — **Johannes de Ripa**.

CONCLUSIO 2ª : Nec deitas, nec proprietas personalis Verbi Dei, est unita humanitati Christi, nec ejus carni, ut forma. — **Johannes de Ripa**

Quæstio III

UTRUM FILIUS DEI ASSUMPSERIT NATURAM HUMANAM IN UNIVERSALI CUM SUO PROPRIO CREATO SUPPOSITO

(p. 84.)

CONCLUSIO 1ª : Filius Dei non assumpsit naturam humanam in universali, prout universalis est, nec ab individuis separatam vel abstractam. — **Scotus**.

CONCLUSIO 2ª : Filius Dei non assumpsit quamcumque personam, hypostasim, subsistentiam, nec aliquod suppositum creatum. — **Scotus, Aureolus**.

DISTINCTIO VI

Quæstio I

UTRUM IN CHRISTO SINT PLURA ESSE

(p. 111.)

CONCLUSIO 1ª : In Christo non sunt duo esse substantialia actualis exsistentiæ. — **Scotus, Aureolus, Alii** quorum argumenta recitat **Durandus, Durandus** (α), **Johannes de Neapoli**.

CONCLUSIO 2ª : In Christo sunt multa esse secundum quid et accidentalia.

DISTINCTIO VII, ET VIII

Quæstio I

UTRUM IN CHRISTO SINT DUÆ FILIATIONES

(p. 124.)

CONCLUSIO 1ª : In Christo non est nisi unica filiatio realis. — **Scotus, Aureolus, Durandus**.

CONCLUSIO 2ª : Licet Christus non referatur ad Matrem aliqua reali relatione, refertur tamen ad ipsam aliqua alia reali relatione.

(α) *Durandus*. — Om. Pr.

DISTINCTIO IX

Quæstio I

UTRUM HUMANITAS CHRISTI SIT ADORANDA ADORATIONE LATRIÆ

(p. 136.)

CONCLUSIO 1ª : Humanitas Christi adoranda est adoratione latriæ, sed tamen ipsa non est ratio talis adorationis. — **Scotus.**

CONCLUSIO 2ª : Imago Christi adoranda est adoratione latriæ. — **Henricus, Durandus, Holcot** anglicus.

CONCLUSIO 3ª : Crux Christi adoranda est adoratione latriæ. — **Durandus.**

DISTINCTIO X

Quæstio I

UTRUM CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO, SIT DEUS VEL PERSONA DIVINA

(p. 141.)

CONCLUSIO 1ª : Ista propositio, *Christus, secundum quod est homo, est Deus*, est vera in uno sensu, et falsa in alio; magis tamen est neganda quam concedenda.

CONCLUSIO 2ª : Ista propositio, *Christus, secundum quod homo, est persona, vel hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ*, in uno sensu est falsa, et in alio vera.

CONCLUSIO 3ª : Quælibet istarum est simpliciter concedenda : *Christus, secundum quod iste homo, est Deus; — Christus, secundum quod iste homo, est persona.* — **Durandus.**

DISTINCTIO XI

Quæstio I

UTRUM ISTA COPULATIVA SIT CONCEDENDA SINE QUOCUMQUE ADDITO : CHRISTUS INCEPIT ESSE, ET CHRISTUS EST CREATURA.

(p. 147.)

CONCLUSIO 1ª : Non est absolute et sine determinatione dicendum quod Christus sit creatura. — **Scotus, Durandus.**

CONCLUSIO 2ª : Ista propositio non est absolute concedenda : *Christus incepit esse.* — **Scotus, Durandus.**

CONCLUSIO 3ª : Quælibet istarum est concedenda et asserenda : *Christus, secundum quod homo, est creatura; — Christus, secundum quod homo, incepit esse.*

DISTINCTIO XII

Quæstio I

UTRUM CHRISTUS POTUERIT PECCARE

(p. 159.)

CONCLUSIO 1ª : Simpliciter loquendo, Christus nullo modo potuit peccare. — **Durandus** et quidam **Alii.**

CONCLUSIO 2ª : Christus, proprie et simpliciter loquendo, non habuit potentiam peccandi.

DISTINCTIO XIII

Quæstio I

UTRUM ANIMA CHRISTI HABUERIT GRATIAM CREATAM FORMALITER ET ACTU INFINITAM

(p. 165.)

CONCLUSIO 1ª : Anima Christi habuit gratiam creatam habitualem.

CONCLUSIO 2ª : Gratia habitualis animæ Christi fuit et est uno modo infinita. — **Aureolus, Durandus** (α), **Adam, Occam** et (β) **Gerardus Odonis.**

(α) *Durandus.* — Om. Pr.
(β) *Occam et.* — Om. Pr.

DISTINCTIO XIV

Quæstio I

UTRUM ANIMA CHRISTI SIT SCIENS FORMALITER SCIENTIA CREATA

(p. 174.)

Conclusio 1a : Anima Christi non est nec potest esse sciens formaliter scientia increata vel divina, tanquam actu secundo, qui est operatio vel consideratio actualis. — **Johannes de Ripa, Quidam** ab **Adam** recitati.

Conclusio 2a : Anima Christi est formaliter sciens triplici scientia creata : prima dicitur scientia beatorum; secunda est scientia viatoris, habita per infusionem; tertia dicitur scientia naturaliter acquisita. — **Scotus, Durandus.**

Quæstio II

UTRUM ANIMA CHRISTI IN VERBO VIDEAT OMNIA ALIA A VERBO

(p. 208.)

Conclusio 1a : Anima Christi per nullam scientiam scit aut cognoscit aut comprehendit omnia scibilia, vel omnia quæ Deus cognoscit aut scit. — **Scotus, Durandus.**

Conclusio 2a : Anima Christi cognoscit in Verbo infinita secundum quid, licet non infinita simpliciter. — **Quidam hibernicus** cujus argumenta recitat **Adam, Aureolus, Adam.**

DISTINCTIO XV

Quæstio I

UTRUM ANIMA CHRISTI, EX SUA OMNIPOTENTIA, RESPECTU PROPRII CORPORIS, APPETITUM SENSITIVUM A DOLORE SENSIBILI PRÆSERVARE POTUERIT.

(p. 233.)

Conclusio 1a : Anima Christi non habuit omnipotentiam simpliciter, nec respectu immutationis creaturarum, nec respectu proprii corporis. — **Durandus.**

Conclusio 2a : In Christo fuit vere et proprie dolor sensibilis. — **Scotus.**

DISTINCTIO XVI, ET XVII

Quæstio I

UTRUM DOLOR IN ANIMA CHRISTI, TEMPORE PASSIONIS, PERVENERIT USQUE AD RATIONEM SUPERIOREM

(p. 242.)

Conclusio 1a : Dolor passionis Christi pervenit usque ad superiorem rationem ut est natura, licet non ut est ratio. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 2a : Inferior ratio vel voluntas Christi, ut natura considerata, nolebat absolute passionem aut mortem Christi; licet, considerata ut ratio, vellet illam. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 3a : In Christo fuit quodammodo necessitas moriendi et patiendi. — **Scotus.**

DISTINCTIO XVIII, XIX, ET XX

Quæstio I

UTRUM ALIQUA PURA CREATURA POTUERIT SATISFACERE PRO TOTA NATURA HUMANA COLLAPSA IN PRIMIS PARENTIBUS.

(p. 259.)

Conclusio 1a : Nulla pura creatura potuit sufficienter

satisfacere pro tota natura humana. — Contra hanc et sequentes arguit **Scotus**.

Conclusio 2ª : Christus, per suam actionem interiorem, et passionem exteriorem, sufficienter et condigne satisfecit pro tota natura humana collapsa. — **Durandus.**

Conclusio 3ª : Meritum Christi eo modo est sufficiens pro infinitis hominibus, sicut et ejus satisfactio ; et eamdem infinitatem habet, quam et ejus satisfactio.

Conclusio 4ª : Meritum et satisfactio Christi non habet ultimatam efficaciam nisi in illis qui eidem uniuntur per fidem formatam et sacramenta. — **Scotus.** Contra quoddam dictum sancti Thomæ arguit **Aureolus** (α).

DISTINCTIO XXI, ET XXII

Quæstio I

UTRUM CHRISTUS DESIERIT ESSE HOMO IN SUO DESCENSU AD INFEROS

(p. 272.)

Conclusio 1ª : In morte Christi, deitas remansit unita animæ, et carni, sive corpori ; non autem humanitati compositæ ex anima et corpore, quæ est tertia entitas. — **Durandus.**

Conclusio 2ª : Christus, in triduo mortis, non fuit homo. — **Aureolus.**

Conclusio 3ª : Christus veraciter descendit ad inferos. — **Durandus.**

Conclusio 4ª : Christus, in triduo mortis, fuit totus in inferno. — **Durandus.**

(α) a verbo *Contra* usque ad *Aureolus*, om. Pr.

DISTINCTIO XXIII

Quæstio I

UTRUM VIRTUTES HABITUALES SINT HOMINI NECESSARIÆ

(p. 287.)

Conclusio 1ª : Habitus sunt homini necessarii. — **Durandus, Quidam alii,** quorum dicta recitat **Scotus.**

Conclusio 2ª : Virtutes humanæ sunt habitus. — **Aureolus, Quidam alii,** quorum argumenta recitat **Scotus.**

DISTINCTIO XXIV

Quæstio I

UTRUM FIDES SIT VIRTUS INFUSA A DEO

(p. 309.)

Conclusio 1ª : Fides est virtus. — **Durandus.**

Conclusio 2ª : Fides formata, et etiam informis, infunditur homini a Deo. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 3ª : Nullus homo pertinaciter aliquem articulum fidei discredens, habet habitum fidei infusæ. — **Durandus.**

Conclusio 4ª : Fides est una virtus, et non multæ, et unus habitus, et non multi specie distincti. — **Scotus, Aureolus.**

DISTINCTIO XXV

Quæstio I

UTRUM FIDES SIT DE VISIS

(p. 321.)

Conclusio 1ª : Fides non potest esse de visis. — **Aureolus, Durandus.**

Conclusio 2ª : Fides non est de scitis. — **Durandus.**

Conclusio 3ª : Fides est certior simpliciter scientia, licet non quoad nos et secundum quid. — **Durandus.**

DISTINCTIO XXXIV, ET XXXV

Quæstio I

UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT HABITUS DISTINCTI A VIRTUTIBUS

(p. 411.)

Conclusio 1a : Dona Spiritus Sancti sunt habitus distincti a virtutibus infusis, theologicis et cardinalibus. — **Scotus**.

Conclusio 2a : Hujusmodi dona remanebunt in patria. — **Durandus.**

DISTINCTIO XXXVI ET ALIÆ QUATUOR SEQUENTES

Quæstio I

UTRUM VIRTUTES CARDINALES SINT INTER SE CONNEXÆ, ITA QUOD QUI HABET UNAM, HABEAT OMNES

(p. 423.)

Conclusio 1a : Prudentia non potest esse sine virtute morali. — **Scotus**.

Conclusio 2a : Nulla virtus moralis potest haberi sine prudentia. — **Scotus**.

Conclusio 3a : Quatuor virtutes cardinales sunt connexæ, ita quod qui habet unam, habet omnes quatuor. — **Scotus.**

EXPLICIT TABULA TERTII LIBRI DEFENSIONUM JOHANNIS CAPREOLI

JOHANNIS CAPREOLI[α]

THOLOSANI, ORDINIS PRÆDICATORUM

THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS

IN TERTIO SENTENTIARUM

LIBRI TERTII

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

UTRUM NATURA HUMANA A FILIO DEI ASSUMPTA, A TRIBUS PERSONIS SUPPOSITIS DIVINÆ NATURÆ POTUERIT ASSUMI

Circa primam distinctionem 3. *Sententiarum* quæritur : Utrum natura humana, quam Filius Dei assumpsit, propter humani generis reparationem, potuerit assumi a tribus suppositis divinæ naturæ, aut a natura divina.

Et arguitur quod non. Hoc enim supposito, scilicet quod eadem natura esset assumpta a tribus personis : aut esset unus homo; vel plures. Sed non plures : sicut enim una natura divina in pluribus personis, non patitur esse plures deos; ita una humana natura in pluribus personis, non patitur esse plures homines. Similiter etiam non posset esse unus homo : quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam ; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum ; quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ divinæ possent accipere vel assumere unam naturam humanam. — Quod etiam natura divina, ut præscindit a personis, non possit assumere, arguitur sic : Assumptio importat terminum unionis. Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

In oppositum arguitur. Et primo, quod tres personæ possint assumere eamdem naturam : Quia persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo et in una natura humana, ita quod una natura humana sit assumpta a tribus personis. — Quod etiam natura divina, abstractis personalitatibus, possit assumere naturam humanam, arguitur sic : Quia, in divinis, personalitas dicitur proprietas personalis, quæ est triplex, scilicet : paternitas, filiatio, et processio. Sed, his remotis per intellectum, adhuc remanet omnipotentia Dei, per quam est facta incarnatio. Ergo videtur quod, remota personalitate divina, natura divina posset assumere naturam humanam.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Filius Dei assumpsit naturam humanam, et incarnatus est, ad reme-

(α) *Eximii veritatis scholæ professoris Fratris Johannis Capreoli Tholosani, Ordinis Prædicatorum, liber tertius Defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in tertio Sententiarum feliciter incipit* Pr.

diandum peccatis humani generis : sic quod, si homo non peccasset, Filius Dei incarnatus non fuisset.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 1, art. 3. Quam probat auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem Augustini, in libro *de Verbis Domini* (serm. 36, cap. ult.), qui exponens illud quod habetur, Luc. 19 (v. 10), *Venit Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat*, sic dicit : *Si homo non peccasset, Filius hominis non venisset* (α). Et 1. *ad Timoth.*, 1, super illud verbum (v. 15), *Christus venit in hunc mundum ut peccatores salvos faceret*, dicit Glossa (ex Augustino, *de Verbis Apostoli*, serm. 9) : *Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle vulnera, tolle morbos, et nulla causa est medicinæ.* — Ratione etiam probat dictam conclusionem, sic dicens : « Quidam dicunt quod, si etiam homo non peccasset, Dei Filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt; quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati ; ita quod, peccato non exsistente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non exsistente, Deus incarnari. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Effectuum a sola voluntate Dei dependentium, non debet a nobis alia ratio assignari ab illa quæ per Scripturas dictaque sanctorum nobis divinitus revelatur. Sed divina incarnatio est talis effectus, et liberatio ab incommodis peccati est talis et unica ratio. Ergo, etc.

Secunda conclusio est quod possibile fuit et est, eamdem humanitatem in numero, assumi et assumptam esse a tribus vel duabus personis divinis simul.

Hanc ponit et probat sanctus Thomas, 3 p., q. 3, art. 6 : « Ex unione, inquit, animæ et corporis in Christo, non fit neque nova persona, neque hypostasis; sed fit una natura assumpta in hypostasim vel personam divinam ; quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam personæ divinæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione ejusdem naturæ, sed solum a communione ejusdem personæ. Quia igitur *in mysterio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis*, ut dicit Augustinus, in epistola ad Volusianum, magis est circa hoc judicandum secundum conditionem personæ assumentis, quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic igitur non est impossibile divinis personis, ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam. Esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam ; sicut dicit Anselmus, in libro *Cur Deus homo* (lib. 2, cap. 9), quod *plures personæ non possunt assumere unum eumdemque hominem.* » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 4, sic dicit : « Tres personas divinas assumere humanam naturam unam unitate unius personæ, est impossibile ; quia contradictionem implicat. Cum enim unio Dei et hominis non possit fieri in natura, ut dist. 5 probabitur, oportet quod fiat in persona, ut scilicet sit eadem personalitas assumentis et assumpti ; unde ponere unam personam ex parte assumpti, et tres ex parte assumentis, est incompossibile. Et similiter etiam non potest esse una unitate unius hypostasis, vel unius suppositi. Sed quod natura assumpta a tribus personis, sit una unitate singularis naturæ, non est impossibile, loquendo de potentia absoluta ; quamvis non sit congruum secundum ordinem divinæ sapientiæ, cum unius personæ incarnatio ad reparationem mille mundorum sufficiat. Dico autem unitatem singularis naturæ, si assumeretur unum corpus, et una anima ei unita, ex quorum unione una humanitas resultaret, ut sic tres personæ in una natura humana assumpta convenirent, sicut conveniunt in natura æterna. » — Hæc ille.

Et, sicut patet tam in *Scripto* quam in *Summa*, innuit talem rationem : Si tres personæ non possent eamdem naturam assumere : aut talis repugnantia proveniret ex parte assumentis ; vel ex parte assumpti. Sed nec sic, nec sic. Igitur. Major nota est. Minor probatur. Quod enim talis repugnantia non proveniat ex parte assumentium, patet : quia tres personæ conveniunt in una natura divina, non per solam unionem, sed per essentialem et realem identitatem ; ergo possunt convenire in una natura per solam unionem ; quia hoc est in infinitum facilius, et minus repugnans rationi naturali. Quod etiam talis repugnantia non proveniat ex parte naturæ assumptæ, patet : quia assumptio illa sequitur legem et conditionem assumentis potius quam assumpti, et potentiam divinam potius quam humanam.

Tertia conclusio est quod natura divina abstracta a personalitate relativa per intellectum, posset assumere humanam naturam.

Hanc probat sanctus Thomas, 3 p., q. 3, art. 3,

(α) Hæc verba Augustini expressius inveniuntur in libro *de Verbis Apostoli*, serm. 8, cap. 2.

ubi sic dicit : « Intellectus noster dupliciter se habet ad divina. Uno modo, ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, et quod aliud remaneat; quia totum quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, alia sublata, quia distinguuntur solis relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus noster ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut in se est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim, id quod in Deo est unum; et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem, et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus intelligere adhuc naturam assumentem. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 3, sic dicit : « Circumscriptio personæ a natura divina, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod circumscribatur omnis ratio personalitatis; et sic ipsa natura neque erit subsistens in se, neque erit in aliquo subsistente; unde non habebit esse in re, sed in intellectu; et sic non convenit ei neque assumere, neque aliquid agere. Alio modo potest intelligi quod circumscribantur personæ distinctæ, quas ponit fides. Eis autem circumscriptis, adhuc remanet natura divina subsistens; sicut intelligunt Deum, qui non habent fidem Trinitatis, sine hoc (α) quod intelligant ibi Patrem vel Filium vel Spiritum Sanctum; unde adhuc remanebit ibi personalitas aliqua. Et secundum hoc conclusio procedit de circumscriptione personarum distinctarum, quas fides supponit. Et hoc modo dicendum est quod, circumscriptis personis, adhuc naturæ divinæ convenit assumere. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Remanente sufficiente causa activa assumptionis, remanere potest assumptio naturæ humanæ. Sed, circumscriptis per intellectum personalitatibus relativis divinis, remanet sufficiens causa assumptionis activa; quia adhuc potest intelligi in Deo omnipotentia, subsistentia, personalitas. Igitur, etc.

Quarta conclusio est quod natura divina, suppositis personalitatibus relativis, quas fides ponit, non primo, sed quasi secundario, assumpsit naturam humanam.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 3, art. 2, ubi sic dicit : « In verbo assumptionis duo significantur : scilicet principium actionis, et terminus ejus. Esse autem assumptionis principium, convenit naturæ divinæ secundum seipsam; quia ejus virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis, non convenit naturæ divinæ secundum seipsam, sed ratione personæ, in qua consideratur. Et ideo quidem primo (α) et propriissime persona dicitur assumere; secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam. Et etiam, secundum hunc modum, dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit. Unde dicit Damascenus (*de Fid. Orth.*, lib. 3, cap. 6) : *Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum.* » — Hæc ille.

Item, in solutione secundi, sic dicit : « Illud quod convenit divinæ naturæ secundum se, convenit tribus personis : sicut bonitas, sapientia, et hujusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi; et ideo illi soli personæ convenit. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Quidquid convenit naturæ divinæ primario et per se, convenit tribus personis. Sed assumere non convenit tribus personis. Igitur non convenit essentiæ primo et per se; sed, si convenit ei, hoc erit secundario et quasi per aliud, scilicet ratione personæ.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (3. *Sentent.*, dist. 7, q. 3), probando quod prædestinatio animæ Christi non solum fuerit pro redemptione aliarum.

Primo. Quia prius natura quam aliquid prævideatur circa peccatorem, sive de pœna, sive de peccato, Deus præelegit ad curiam cœlestem omnes quos voluit habere, homines et angelos, in determinatis gradibus; et nullus est prædestinatus tantum quia alius prævisus est casurus, ut sic nullum oporteat gaudere de lapsu alterius. Multo magis ergo hoc est verum de prædestinatione illius animæ quæ prædestinabatur ad summam gloriam. Universaliter enim ordinate volens, prius videtur velle hoc quod est fini propinquius; et ita, sicut prius vult alicui gloriam quam gratiam, ita etiam, inter prædestinatos quibus vult gloriam ordinate, videtur prius velle illi gloriam, quem (β) vult esse fini proximiorem; et ita huic animæ.

Secundo. Quia nulla necessitas fuit ut anima a

(α) *sine hoc.* — *sive* Pr.

(α) *primo.* — *Om.* Pr.
(β) *quem.* — *quam* Pr.

principio gloriosa, cui Deus præoptavit, non tantum summam gloriam, sed etiam coævam illi animæ, unita fuisset corpori passibili, si non fuisset redemptio facienda; et ideo auctoritates exponendæ sunt sic (α), quod Christus non venisset ut redemptor, nec ut passibilis. Sed non solum propter illam redemptionem videtur Deus illam animam ad tantam gloriam præordinasse; cum illa redemptio, seu gloria animarum redimendarum, non sit tantum bonum, quantum est gloria animæ Christi. Nec est verisimile tantum bonum in entibus, et tam summum, esse tantum occasionatum, scilicet (β) propter minus bonum; sicut non est verisimile Deum prius prædestinasse Adam quam Christum; quod tamen sequeretur.

Tertio. Quia sequeretur quod Deus prædestinando Adam, prius prævidisset eum casurum, quam prædestinasset Christum, si prædestinatio Christi tantummodo fuit pro redemptione aliorum. Hoc autem non videtur esse conveniens, neque verum.

2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 1, q. 2), probando quod una natura non posset simul assumi a tribus suppositis aut personis divinis, sic quod primus terminus unionis esset persona.

Primo sic : In omni essentiali dependentia, unum dependens præcise dependet ad unum, quod totaliter terminat dependentiam ejus. Sed, in ista unione, est essentialis dependentia unius naturæ; et una persona totaliter (γ) terminat eam. Ergo non potest eadem natura dependere ad plures tales personas. Major probatur, in omni essentiali dependentia causati ad causam : Quia impossibile est idem causatum habere plures causas totales in eodem genere causandi vel essendi, a quibus dependeat; sequeretur enim quod essentialiter dependeret ab illo ut a causa, quo non exsistente, nihilominus esset. Si enim causatum aliquod habeat A pro causa totali efficiente, et, cum hoc, B similiter (δ), A sufficienter efficeret (ε) ipsum, omni alio circumscripto; alias non esset causa totalis; igitur ille effectus esset ab A, non exsistente B; et ita non dependeret a B. Consimiliter e converso arguitur de A, si B ponatur causa totalis. Igitur, si B ponatur causa totalis, et similiter A, utrumque erit causa totalis, et neutrum erit causa totalis. Et ita arguitur in omnibus dependentiis, etiam quæ non sunt causatorum ad causas; quia, cum dependentia alicujus fuerit totaliter terminata ad aliquid, ipsum non potest dependere ad aliud, dependentia ejusdem rationis, etc. — Similiter confirmatur hoc de accidente, respectu plurium subjectorum. — Minor vero probatur : Quia personalitas creata totaliter terminaret (α) eam, et, illa stante, non posset simul esse in alia persona, sive creata, sive increata. Sed non minus terminat eam personalitas quæcumque divinæ personæ, quam terminaretur a personalitate creata. Igitur, etc.

Secundo arguitur sic : Quia, multiplicato supposito creato, multiplicatur natura; ergo similiter, multiplicato supposito increato. Tenet consequentia : quia increatum supplet vicem suppositi creati; ergo ita distinguit, sicut distingueret suppositum creatum.

Tertio. Quia illud quod competit alicui ut distinguitur ab alio, non potest competere illi alii. Sed incarnatio competit Filio ut distinguitur a Patre. Ergo non potest competere Patri.

II. Argumenta aliorum. — Arguitur ab aliis (apud Durandum, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 3).

Primo sic : Quia infinitati naturæ attestatur quod possit esse in pluribus suppositis; unde consuevit dici quod pluralitas divinorum suppositorum cum unitate divinæ essentiæ provenit ex illimitatione divinæ naturæ. Sed omnis infinitas et illimitatio repugnat creaturæ. Ergo nulla una natura creata sic potest assumi, quod exsistat in pluribus suppositis.

Secundo. Quia dependentia naturæ creatæ assumptæ, perfectius terminatur per divinum suppositum, quam terminaretur per proprium. Sed, si natura creata constitueret proprium suppositum, non posset simul esse in proprio supposito et in alieno. Ergo, fortiori ratione, natura creata assumpta ab uno supposito divino, non potest assumi ab alio.

Tertio. Quia, sicut accidens naturaliter sustentatur in supposito substantiæ, sic miraculose natura humana sustentatur in supposito divino assumente eam. Sed unum accidens non potest simul esse in pluribus subjectis. Ergo nec eadem natura potest simul esse in pluribus suppositis divinis.

Quarto. Quia Anselmus, *Cur Deus homo* (lib. 2, cap. 9), expresse dicit quod *tres personæ non potuerunt unum atque eumdem hominem assumere.* — Et si dicatur quod Anselmus accipit ibi hominem pro supposito, quod non est assumptibile, et non pro natura; — Contra : quia ibidem concedit quod una persona potuit assumere hominem, non autem tres personæ; sed primum non potest concedi, accipiendo hominem pro supposito, sed solum pro natura; igitur secundum non nega-

(α) *sic.* — Om. Pr.
(β) *scilicet.* — Om. Pr.
(γ) *totaliter.* — *essentialiter* Pr.
(δ) *similiter.* — Om. Pr.
(ε) *efficeret.* — *efficit* Pr.

(α) *terminaret.* — *terminat* Pr.

tur, accipiendo hominem pro supposito, sed pro natura.

§ 3. — CONTRA TERTIAM ET QUARTAM CONCLUSIONES

I. **Argumentum Scoti.** — Contra tertiam et quartam conclusiones arguit Scotus (dist. 1, q. 2), probando quod essentia divina per se subsistens, potest esse proximus terminus unionis. Quia ipsa natura divina nullum esse habet a persona, sed prius naturaliter quam sit in persona, dat esse personæ : est enim natura de se hæc et per se subsistens, licet non incommunicabiliter; videtur enim quod incommunicabilitas non sit necessario propria ratio terminandi illam, sed subsistere simpliciter.

II. **Argumentum Durandi.** — Arguit ad idem Durandus (dist. 1, q. 4) sic. Si non posset fieri unio naturæ humanæ cum divina in supposito divino quantum ad exsistentiam nisi fieret unio ejusdem naturæ cum proprietate relativa quoad personam, hoc non esset nisi quia unio naturarum secundum exsistentiam supponeret unionem secundum esse personale, aut quia ad unionem secundum exsistere vel exsistentiam necessario concomitaretur aut sequeretur unio secundum personam vel secundum esse personale. Sed neutrum istorum est, ut probabitur. Ergo natura humana posset uniri divinæ personæ in supposito relativo (α) quantum ad exsistentiam, dato quod non uniretur proprietati relativæ quoad personam. Major patet : quia, si una unio non supponit aliam, nec necessario concomitatur aut sequitur, tunc una potest esse sine alia. Minor probatur quantum ad omnes ejus partes. — Quod enim unio naturæ divinæ cum creata in eodem supposito secundum exsistentiam, non supponat, tanquam priorem, unionem quæ est secundum proprietatem relativam, probatur : quia unio naturæ assumptæ cum persona, supponit unionem ejus cum essentia divina. Quod sic patet : quia per illud primo competit personæ divinæ uniri naturæ assumptæ, per quod competit ei dependentiam terminare naturæ assumptæ; sed personæ divinæ competit terminare dependentiam naturæ assumptæ ratione substantiæ vel essentiæ divinæ; ergo personæ divinæ competit uniri naturæ assumptæ ratione essentiæ, et non econtra. Major patet : quia, sicut natura assumpta unitur quia dependet, ita persona assumens eam unitur quia terminat dependentiam. Minor patet : quia persona divina non subsistit nisi per essentiam, vel ratione essentiæ; per hoc autem per quod competit sibi per se subsistere, competit sibi primo terminare dependentiam naturæ assumptæ; et hæc est essentia; quare, etc. — Quod autem ad unionem naturæ creatæ cum divina quantum ad exsistentiam, non necessario concomitetur vel sequatur unio ejusdem naturæ cum proprietate relativa quoad personam, patet. Quia ista concomitantia vel consequentia non esset nisi ex habitudine essentiæ divinæ ad proprietatem relativam : quia humana natura secundum se nullam habitudinem necessariam habet ad hoc ut uniatur proprietati relativæ; et ideo, si sit ibi aliqua necessitas, illa consurgit ex habitudine naturæ divinæ ad proprietatem relativam, ut, quia natura humana unita est divinæ naturæ, quæ necessariam habitudinem habet ad proprietatem relativam, per consequens uniatur alicui proprietati relativæ. Sed istud non potest dici; quia essentia divina non solum habet habitudinem necessariam ad unam proprietatem relativam, sed ad omnes. Si ergo, propter necessariam habitudinem naturæ divinæ cum proprietate relativa, ad unionem naturæ humanæ cum essentia divina secundum exsistentiam sequeretur necessario unio ejusdem cum proprietate relativa quoad personam, sequeretur quod non posset fieri unio humanæ naturæ cum divina secundum exsistentiam, quin fieret unio ejusdem cum qualibet proprietate relativa quoad personam; quia essentia divina ad quamlibet habet necessariam habitudinem, et non ad alteram solum; et ita unum suppositum relativum non posset assumere sine alio; quod est erroneum. Relinquitur ergo quod in supposito divino, licet relativo, posset fieri unio humanæ naturæ cum divina secundum exsistentiam, dato quod non fieret unio cum proprietate relativa quoad personam; sed tunc talis unio non plus fieret in uno supposito quam in alio, sed æqualiter in omnibus, quia esset solum secundum exsistere, quod est omnibus commune, et non secundum aliquid proprium et personale. — Hæc Durandus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, restat præfatis objectionibus, Dei cum adjutorio, respondere. Et ideo

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod in divina præscientia, aut providentia, aut prædestinatione, nulla est prioritas aut posterioritas naturæ ex parte actus divini, quasi unus sit prior alio, nec ex parte objectorum ut cadunt sub actu intellectus aut voluntatis, quasi hoc prius natura sit scitum aut volitum quam aliud; cum divinus intellectus unicum actum habeat, quo simul natura fer-

tur in omnia sua objecta, potissime creata, sine quocumque discursu aut ordine reali, et similiter divina voluntas, ut probat sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 7. Conceditur tamen quod est ibi ordo rationis ex parte ratiocinantis, scilicet intellectus nostri, qui intelligit successive ea quæ in objecto sunt simul. — Ulterius, conceditur quod inter objecta prævisa et prævolita est ordo volitus et præordinatus a Deo; prævidit enim et prævoluit hunc effectum esse propter alium, et ordinari ad alium, et causari ab alio causalitate efficientis aut finis aut formæ. Et ideo conceditur quod Deus prævidit electos esse priores reprobis, et gloriam gratia, et prædestinationem, gloriam, gratiam, redemptionem esse priores casu aut peccato. — Conceditur ulterius, quod nullus est prædestinatus præcise propter hoc quod alius est prævisus casurus, ad hunc sensum quod prævisio casus sit causa prædestinationis stantis; sed tamen concedi potest, quod aliquem nunquam casurum et firmiter staturum Deus prædestinavit ad sublevandum casurum, sicut Christum ad sublevandum Adam. — Conceditur ulterius, quod Deus, quia ordinatissime vult, hoc est, vult rectissimum ordinem in suis volitis, non in sua volitione, quia, inquam, sic rectissime vult, ideo vult animam Christi esse proximiorem ultimo fini et feliciorem ac beatiorem cæteris beatis, et alios ordinari ad illam, et non illam ad alios : ita quod tota prioritas se teneat ex parte objectorum inter se; non autem ex parte actus volendi in se, nec ut tendit in objecta, quasi actus sit prior actu, aut idem actus prius quacumque reali prioritate tendat in hoc objectum creatum, quam in aliud. Ad hunc sensum sanctus Thomas, 3 (α) *Sententiarum*, dist. 10, q. 3, art. 1, q[la] 3, concedit quod « prædestinatio Christi est causa prædestinationis nostræ : efficiens, inquantum ipse est mediator nostræ salutis; et formalis, inquantum in filios Dei, ad ejus imaginem, prædestinamur; et finalis, inquantum nostra salus in ejus gloriam redundat ». Item, 3 p., q. 24, art. 4, ubi sic dicit : « Si consideretur prædestinatio secundum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis; cum uno et eodem actu Deus prædestinaverit Christum et nos. Si autem consideretur prædestinatio secundum prædestinationis terminum, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno prædestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit illud quod fiendum est in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quem complendum est in (β) tempore. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in responsione ad 3[um], sic dicit : « Si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia præordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc præordinavit ut esset causa nostræ salutis. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 1, art. 3, in solutione quarti, sic dicit : « Prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum; et ideo, sicut Deus prædestinat salutem alicujus hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam prædestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod argumentum multa falsa assumit, potissime tria. Primum est, quod prius natura Deus prædestinet omnes electos quam prævideat aliquid circa peccatores. Secundum est, quod in divinis actibus sit ordo naturæ ex parte actuum in se, aut ut tendunt in objecta creata. Tertium est, quod Deus prius velit unum quam aliud, prioritate naturæ : quia non solum falsum est quod in Deo actus intellectus sit natura prior actu voluntatis; immo falsum est quod idem actus intellectus aut voluntatis prius natura tendat in unum objectum quam in aliud, potissime loquendo de objectis creatis. — Si autem quis dicat quod saltem concedendus est ibi ordo rationis ex parte ratiocinantis, etsi negetur ex parte ratiocinabilis; et sic prius secundum rationem Deus voluit gloriam animæ Christi quam redemptionem humani generis, quia majus bonum prius vult secundum rationem, et sic pro illo priori voluit incarnationem per se et secundum se, et non propter aliud; ergo, cessantibus posterioribus commodis, adhuc incarnatio fuisset, quia voluntas divini beneplaciti semper adimpleretur, etc.; — dicitur quod inter majus bonum et minus bonum potest esse dupliciter ordo : scilicet per se, et per accidens. Per se quidem, sicut inter bonum naturæ, gratiæ, et gloriæ; et bonorum taliter ordinatorum, Deus prius secundum rationem vult majus quam minus, sicut gloriam gratia, et gratiam natura. Per accidens autem, sicut inter duas gratias, aut duas glorias nullum essentialem ordinem inter se habentes; et talium bonorum non est necessarium majus esse prius volitum secundum rem, aut secundum rationem. Et sic non oportet concedere quod Deus prius re, aut ex natura rei, aut secundum rationem, voluerit gloriam animæ Christi quam redemptionem generis humani; immo potest esse quod prius secundum rationem voluerit secundum bonum quam primum.

Ad secundum dicitur primo, quod sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 3, tenuit illum modum glossandi auctoritates Sanctorum, quem tangit arguens, esse probabilem; sed in *Summa* repudiavit eumdem tanquam præsumptuosum. — Dicitur secundo, quod anima Christi non fuit prædestinata ad tantam gloriam, propter solam redemptionem generis humani, si sit sensus quod illa redemptio fuerit principalis finis gloriæ animæ Christi, aut suæ gratiæ, vel naturæ, quin potius,

(α) *parte*. — Ad. Pr.
(β) *est in* — *ex* Pr.

sicut superius dictum est, totalis gloria hominum beatorum ordinatur sicut in finem in gloriam animæ Christi. — Dicitur tertio, quod redemptio humani generis fuit finis, sine quo non fuisset gloria animæ Christi talis et tanta qualis et quanta nunc est. Vel, si redemptio humani generis non fuit finis gloriæ animæ Christi, fuit tamen finis incarnationis; aliud enim est dicere hoc, et aliud illud. — Dicitur quarto, quod incarnationis Christi multiplex potest assignari finis : scilicet proximus et remotus; vel partialis et totalis. Proximus finis est redemptio electorum; remotus vero perfectio universi, vel gratia Dei, vel ipse Deus. Similiter omnia ista sunt finis totalis; singulum vero eorum potest dici finis partialis. Modo non est inconveniens, magnum bonum occasionari propter minus bonum, tanquam propter finem proximum aut partialem. Et de hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 1, art. 3, in solutione tertii : « Nihil, inquit, prohibet ad aliquid majus naturam humanam esse perductam post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde melius aliquid eliciat. Unde dicitur, *Roman.* 5 (v. 20) : *Ubi abundavit iniquitas, superabundavit gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 3, in solutione quinti, sic dicit : « Sicut dicit Apostolus, *Rom.* 5 (v. 20), *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde non est inconveniens si aliquod bonum ex peccato Deus eliciat, quod sine peccato non fuisset; ut patet in multis virtutibus, ut in patientia, et pœnitentia, et hujusmodi. Et ita etiam ex peccato hominis hoc optimum Deus potuit elicere, ut Deus incarnaretur; propter quod Gregorius (α) dicit : *O felix culpa*, etc. » — Hæc ille. — Dicitur quinto, quod ex positione nostra non sequitur quod Deus prædestinaverit prius Adam quam Christum, si ly *prius* dicat prioritatem durationis, aut perfectionis, aut aliam prioritatem realem. Si vero dicat prioritatem rationis, non ex parte rationabilis, sed ex parte nostri intellectus ratiocinantis, non est inconveniens. Intelligimus enim primo, quod Deus voluit gloriam suam et bonitatem suam manifestari generaliter in productione perfecti universi; secundo, quod in illo universo voluit esse aliquas creaturas intellectuales et rationales beatas; tertio, quod prævidit casum aliquarum creaturarum rationalium, quas prædestinaverat; quarto, quod decrevit lapsas reparare per incarnationem Filii sui; quinto, quod voluit animam Christi esse priorem cæteris in gratia et gloria, et omnes alias, et beatitudinem, et gratiam, et redemptionem earum ordinari in gloriam animæ Christi.

(α) Hæc verba inveniuntur in benedictione cerei paschalis.

Ad tertium patet responsio per jam dicta; quia consequens ad quem deducit, non est inconveniens, loquendo de prioritate rationis. Unde breviter : prædestinatio cæterorum electorum prior est prædestinatione animæ Christi, secundum rationem intelligendi; sed prædestinatio animæ Christi prior est prædestinatione aliorum, secundum viam perfectionis et causalitatis executivæ (α) effectus temporalis : ut prima prioritas sit quasi prioritas intentionis; secunda vero sit quasi prioritas exsecutionis. — Sciendum etiam quod prædestinatio Christi uno modo potest dici finis nostræ prædestinationis ex parte effectus temporalis, et alio modo nostra prædestinatio et redemptio potest dici finis prædestinationis Christi. Nam dupliciter aliquid potest dici finis alicujus, puta A esse finis ipsius B. Primo modo, quia B ordinatur ad acquisitionem vel conservationem ipsius A; sicut sanitas dicitur finis medicinæ. Et hoc modo nostra prædestinatio, quoad terminum temporalem, est finis prædestinationis Christi; quia, sicut superius allegatum est, Deus prædestinavit opus incarnationis Christi in remedium humani peccati. Secundo modo, A potest dici finis B, quia ex ipso B provenit aliqua utilitas vel aliquod bonum ipsi A, vel ipsum A tendit in ipsum B sicut in illud cujus similitudinem et participationem desiderat. Et isto modo prædestinatio Christi est finis nostræ prædestinationis : quia salus nostra in Christi gloriam redundat, ut superius dictum est; et ideo sua prædestinatio et nostra invicem se præcedunt. Prædicta autem distinctio fundatur in dictis sancti Thomæ, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 3, ubi sic dicit : « Finis alicujus rei dicitur dupliciter : scilicet vel in quem tendit naturaliter; vel ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur (β), secundum intentionem et ordinem agentis. Utroque autem modo homo dicitur finis creaturarum, etc. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Non est homo finis omnis creaturæ, sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit utilitas ex omni creatura. » Item, ibidem (in corp. art.), sic dicit : « Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem naturæ intellectualis, quantum potest, quæ altiori (γ) modo divinam bonitatem consequitur; et propter hoc forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse ultimus finis intentus a natura inferiori, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 37). » — Hæc ille. — Vide totum capitulum, vel articulum, quia multum bene facit ad propositum.

(α) *exsecutivæ.* — *exsecutæ* Pr.

(β) *ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur.* — *quia ex eo quod ad ipsum ordinatur, dicitur, sicut ad finem, utilitatem aliquam consequi* Pr.

(γ) *altiori.* — *abjectiori* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod major, si intelligatur de dependentia causati ad suam causam, concedi potest, licet eam neget Occam, et Adam, 1. *Sentent.*, dist. 1, dubio 4; et satis probabiliter; et præsertim ubi illa duo quæ terminant, eadem causalitate et potentia terminant; sicut est in proposito : nam quælibet persona divina est totalis causa cujuslibet creaturæ, et tamen sunt tres. Si autem intelligatur de dependentia unius relativi ad aliud correlativum, falsa est : nam tali dependentia unum potest dependere ad multa; sicut idem album numero est simile multis aliis albis, et tantum dependet ab uno quantum ab alio in esse relativo; et similiter, idem quantum est æquale vel duplum multis quantis, et dependet ab uno sicut ab alio. — Et ad primam probationem majoris (α), si sic intelligatur, dicitur quod solum arguit de prima dependentia, et non de secunda. Cum etiam secundo additur et arguitur quod major sit vera in omni genere dependentiæ, quia cum dependentia alicujus fuerit totaliter terminata, etc.; — dicitur quod unum relativum terminat totaliter dependentiam alterius intensive, non autem extensive; et ideo potest terminari non ad tot, quin ad (β) plura ejusdem rationis, si sint vel esse possint : unum enim ovum non potest assimilari tot ovis, quin pluribus. — Dicitur secundo, quod dependentia naturæ assumptæ ad personam assumentem, non est præcise dependentia causati ad causam; quia talis causalitas est communis tribus personis, et tres personæ simul terminant omnem talem dependentiam creaturæ. Sed est potius dependentia relativi ad correlativum, puta uniti (γ) ad unibile, vel suppositalis ad suppositans, et formæ ad suum formabile. Et si sit (δ) dependentia causati ad causam, hoc est ratione absoluti quod est in persona, et non ratione relativæ proprietatis; nec plus est ad unam personam, quam ad aliam. Nullum autem relative dictum in divinis, in assumendo assumit propria vel distincta causalitate; sed dicitur assumere unum, et non dicitur assumere aliud naturam humanam, quia una persona relativa, virtute naturæ, essentiæ, potentiæ et omnium divinorum attributorum, unit sibi naturam humanam, ita quod est illius unionis non tantum principium effectivum aut causale, sed etiam terminus relationis uniti ad unibile. De hoc sanctus Thomas, in 3 p., q. 2, art. 8, et 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, ubi ponit quod assumptio, ex parte assumentis, non solum dicit actionem qua fit unio naturæ ad personam, trahendo eam ad tale subsistere, quod est incommunicabile pluribus suppositis aut personis, nec est compossibile cum alio subsistere in eadem natura vel persona; sed persona divina terminat dependentiam naturæ, trahendo eam ad proprium subsistere; quod est communicabile pluribus suppositis; immo includit in sua significatione terminum actionis et unionis. — Dicitur tertio, ad confirmationem ibidem adductam, quod non est simile de accidente respectu plurium subjectorum, et de unione naturæ ad plures personas; quia dependentia accidentis ad subjectum, est principaliter (α) dependentia causati ad causam. — Dicitur quarto, ad probationem minoris, quod suppositum creatum totaliter terminat dependentiam naturæ creatæ, non autem suppositum increatum; quia terminationes illæ sunt alterius rationis. Suppositum enim creatum terminat dependentiam naturæ suæ, secundum unum esse et unum subsistere, in quo aliud suppositum creatum communicare non potest, sed diversorum suppositorum sunt diversæ subsistentiæ in creaturis; non sic in divinis (β), quia divinæ personæ unicam habent subsistentiam, vel potius unicum personæ subsistere, et unicum esse et exsistere, licet habeant distinctas personalitates. Ideo non sequitur quod eadem natura haberet plures subsistentias, si assumeretur a pluribus divinis personis; sed solum quod esset unita pluribus personalitatibus relativis. Hoc autem non esset inconveniens. Quod declarat sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 4, ubi sic arguit : « Major est distantia diversarum potentiarum animæ ad invicem, quæ etiam in absolutis distinguuntur, quam divinarum personarum, quæ solum distinguuntur in eo quod ad aliud est. Sed anima unitur eidem membro secundum diversas potentias; quod patet, quia organa aliorum sensuum sunt etiam organa tactus, qui per totum corpus diffunditur. Igitur Deus potest uniri homini, ita quod tres personæ unam naturam assumant. » — Hæc ille. — Unde, si plura supposita creata, vel unum creatum et aliud increatum, haberent unicam subsistentiam, sicut habent divinæ personæ, tunc suppositum creatum non totaliter terminaret extensive dependentiam naturæ, quin posset ulterius terminari per aliud suppositum habens eamdem subsistentiam. Sed quia nullum suppositum creatum communicat cum alio supposito in eadem subsistentia, ideo quandocumque terminat dependentiam naturæ, totaliter eam terminat, tam intensive quam extensive. Item, suppositum creatum terminat dependentiam naturæ, eo modo quo totum subsistens terminat dependentiam partium; persona vero divina

(α) *majoris.* — *minoris* Pr.
(β) *ad.* — Om. Pr.
(γ) *uniti.* — *unibilis* Pr.
(δ) *vel.* — Ad. Pr.

(α) *de.* — Ad. Pr.
(β) a verbo *secundum* usque ad *divinis*. om. Pr.

terminat dependentiam naturæ assumptæ, eo modo quo subsistens terminat dependentiam alicujus sibi uniti, sicut subjectum dependentiam accidentis. Constat autem quod idem non potest esse pars duorum totorum subsistentium; sed idem accidens potest uniri duabus substantiis habentibus eamdem subsistentiam, sicut quantitas materiæ et formæ.

Ad secundum, negatur consequentia. Nec valet probatio per simile de supposito creato. Quia esse suppositi creati est incommunicabile alteri supposito; et ideo, ad multitudinem et distinctionem suppositorum, multiplicatur esse et subsistere, et per consequens natura, quia plura esse non conveniunt eidem naturæ in numero. Esse autem et subsistere divini suppositi est communicabile tribus suppositis; et ideo, plurificato supposito, non oportet plurificari esse, nec naturam assumptam. De hoc sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1 : « Natura, inquit, divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem, per hoc quod formæ materiales non sunt subsistentes; unde humanitas in homine non est idem quod homo, qui subsistit; divinitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est, quod nulla forma vel natura (α) creata, est suum esse; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est, *Qui est*, ut patet, *Exodi* 3 (v. 14), quia sic denominatur quasi a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus, quia non per se subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid per quod forma vel natura subsistentiam recipiat; et hæc est materia, quæ subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura vel forma materialis non est suum esse, per hoc quod in alio recipitur, acquirit esse; unde, secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse; unde humanitas non est una in Socrate et in Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua natura divina communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et iterum, quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est; unde per unum et idem esse est in communicante et in eo cui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque. » — Hæc ille. — Item, q. 9, art. 5, in solutione deciminoni, sic dicit : « Nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse; cum esse semper ad essentiam pertineat, et præcipue in Deo, cujus esse est sua essentia. Relationes autem quæ distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiæ : quia non faciunt compositionem cum essentia; omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse, sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiæ, in rebus creatis; neutrum autem in divinis. » — Hæc ille.

(α) *natura*. — *anima* Pr.

Ad tertium dicitur quod major habet veritatem(α), quando illud quod convenit alicui ut distinguitur ab alio, est principium distinctionis unius illorum ab alio : sicut filiatio, quia competit Filio ut distinguitur a Patre, et est principium distinctionis Filii a Patre, non potest competere Patri (β). Sed, major falsa est, si intelligatur generaliter de illo quod convenit alicui ut distinguitur ab alio, quod tamen non est principium distinctionis illorum, sed concomitatur distinctionem, vel sequitur; sicut patet : nam anima rationalis convenit oculo ut distinguitur a pede, et tamen eadem anima est in utroque. Tunc dico quod incarnatio non convenit Filio ut distinguitur a Patre primo modo, sed secundo modo; et ideo potest utrique convenire.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum, respondet Durandus (dist. 1, q. 3), quod, « cum dicitur quod infinitati naturæ attestatur quod sit in pluribus suppositis, verum est de natura quæ intrinsece pertinet ad naturam ipsorum, et est tanquam fundamentum proprietatum quibus supposita constituuntur et distinguuntur; et hoc solum est divina natura et essentia. Sed esse in pluribus suppositis relativis, quasi (γ) extrinsece, puta, quia sine eo essent supposita, communicatur tamen ei exsistere in talibus suppositis, non arguit aliquam infinitatem. Quod patet ex simili : circumscribendo enim a Deo supposita relativa, et ponendo unum solum suppositum absolutum, sicut ponunt Judæi et Gentiles, tanta infinitas esset in illo uno supposito, sicut nunc est in pluribus relativis; et tamen non oporteret naturam assumptam in illo supposito esse infinitam, quia non pertineret intrinsece ad naturam suppositi, sed solum ei communicaretur (δ), ut suum esse finitum haberet (ε) in supposito infinito. Et sic est, in proposito, de essentia unius naturæ creatæ finitæ in pluribus suppositis divinis. » — Hæc Durandus; et bene; hoc excepto, quod dicit naturam creatam habere esse finitum in supposito infinito; hoc enim est falsum, ut alias videbitur. Posset etiam aliter dici, quod major argumenti vera est, quando natura quæ est in pluribus suppositis, non acquirit nec accipit esse per supposita in quibus

(α) *veritatem*. — *virtutem* Pr.
(β) *Patri*. — Om. Pr.
(γ) *quasi*. — *quæ* Pr.
(δ) *communicaretur*. — *communicatur* Pr.
(ε) *haberet*. — *habeat* Pr.

est, sed ipsa est suum esse, et dat esse suppositis; alias major est falsa.

Ad secundum dicit Durandus, quod « tota dependentia humanæ naturæ terminatur per unum divinum suppositum æque perfecte, vel perfectius, quam terminaretur per suppositum proprium; quia subsistentia divini suppositi est perfectior quam subsistentia cujuslibet suppositi creati. Et tamen, hoc non obstante, potest assumi ab alio supposito divino : quia non assumitur ad novam subsistentiam, cum subsistere divinum sit tantum unum; sed communicatur ei nova unio cum proprio alterius personæ, quæ non repugnat priori unioni cum proprio primæ (α) personæ assumentis. Sed, si natura creata substantificaretur in supposito proprio, non posset substantificari in alieno creato vel increato, nisi assumeretur aliud novum subsistere in alio; et illud contradicit ei quod est subsistere in seipso. Et ideo istud non est possibile sicut aliud ». — Hæc Durandus, et bene. — Unde, breviter dici potest, quod natura humana ita perfecte suppositatur in supposito divino, sicut suppositaretur in proprio supposito; sed non ita incommunicabiliter. Cujus ratio superius est tacta, in solutione secundi Scoti.

Ad tertium dicit Durandus, « quod non est simile hinc inde : quia supposita creata absoluta sunt, et ideo quidquid est in eis, distinguitur distinctione ipsorum; sed divina supposita sunt relativa, et ideo non distinguitur quidquid est in eis, sed solum relationes, non quæcumque, sed oppositæ. » — Hæc Durandus, et bene. — Posset etiam dici quod non est simile : quia, si idem accidens esset in diversis subjectis, haberet diversa esse, et sic esset idem et non idem; natura autem humana in pluribus suppositis non habet nisi unum esse. Conceditur tamen quod eam impossibile est esse in pluribus suppositis habentibus diversa esse.

Ad quartum dicit Durandus, quod « Anselmus intelligit quod tres personæ non possunt simul et semel assumere unum et eumdem hominem, vel humanam naturam, ita quod assumant eam ad unam personalitatem. Dicit enim sic : Impossibile est tres personas esse unam personam cum uno eodemque homine (β). Et in isto sensu conceditur quod tres personæ non possunt assumere unam naturam ». — Hæc ille, et bene.

§ 3. AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM ET QUARTAM CONCLUSIONES

I. Ad argumentum Scoti. — **Ad primum** contra quartam conclusionem, dicitur quod, licet divina essentia subsistat, et de se sit hæc, non tamen est incommunicabilis; et consequenter, nec est de se suppositum aut persona. Unio autem naturarum, oportet quod fiat in natura, vel in persona; non autem fit in natura; ergo in persona; sed non absoluta; ergo relativa.

De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 1, sic dicit : « Nomen naturæ, a nascendo (α) dictum, est sumptum a generatione viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujus generationis. Et quia principium generationis, in rebus viventibus, est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit in 2. *Physicorum* (t. c. 3), quod *natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens*. Hoc autem principium est materia, vel forma. Unde natura quandoque dicitur materia, quandoque vero forma. Et quia finis generationis naturalis, in eo quod generatur, est essentia speciei, quam signat diffinitio; inde est quod hujusmodi essentia quandoque dicitur natura. Et hoc modo Boetius diffinit naturam, in libro *de Duabus Naturis*, dicens : *Natura est unumquodque informans specifica differentia*, quæ scilicet complet diffinitionem speciei. Si ergo nunc loquamur de natura secundum quod significat (β) quod quid est, sive quidditatem speciei, vel essentiam, hoc modo accipiendo naturam, impossibile est incarnationem Verbi esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur : — Uno modo, ex duobus perfectis integris (γ) remanentibus; quod quidem fieri non potest, nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel (δ) figura : sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem, fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc, posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quæ scilicet est sine ordine; vel commensurationis, quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis; et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens; quod est falsum. Secundo, quia ex hujusmodi non fit unum per se simpliciter, sed secundum quid; remanent enim plura in actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars; sicut forma domus; et sic non constitueretur una natura

(α) *primæ*. — Om. Pr.

(β) Verba Anselmi sunt : *Plures enim personæ nequeunt unum eumdemque hominem assumere in unitatem personæ* (*Cur Deus homo*, lib. 2, cap. 9).

(α) *etiam*. — Ad. Pr.

(β) *significat*. — *signat* Pr.

(γ) *vel*. — Ad. Pr.

(δ) *vel*. — Om. Pr.

in Christo, ut ipsi volunt. — Alio modo fit aliquid ex pluribus perfectis, sed transmutatis; sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc esse non potest. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis; unde nec potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliquid in ipsam, cum sit ingenerabilis. Secundo, quia illud quod est commixtum, nulli miscibilium est idem in specie; differt enim caro specie a quolibet elementorum; et sic Christus nec esset ejusdem naturæ cum Patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quæ plurimum distant, non potest fieri mixtio; solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat; et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat naturam humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina. » — Sed forte dicet aliquis, quod illæ rationes solum probant quod non sit facta unio in natura, ad hunc sensum quod ex divinitate et humanitate non resultat una natura; sed non probant quin natura humana sit immediate unita divinæ, ita quod primus terminus unionis sit essentia divina. — Dicitur quod, si natura humana uniretur immediate et primo naturæ divinæ, hoc esse non posset nisi quia traheretur ad esse naturæ divinæ ut est esse naturæ. Si autem natura humana illo modo traheretur ad esse naturæ divinæ, uniretur sibi in natura; sicut corpus unietur animæ in resurrectione. Et ideo sanctus Thomas sufficienter probat intentum; potissime quia in divina natura nullum est suppositum absolutum præcedens relationes, cui posset uniri natura humana; omnis autem unio, vel est in natura, vel in supposito naturæ, et ad naturam, vel ad suppositum naturæ. — « Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis : sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur (α). Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo, quia utraque natura est secundum suam speciem vel essentiam completa, divina scilicet, et humana. Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea; neque per modum materiæ et formæ, quia natura divina non potest esse forma alicujus, præsertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communicabilis pluribus; et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus neque esset humanæ naturæ, nec divinæ; differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, ut dicitur, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus concludit quod unio incarnationis non sit facta in natura.

(α) *unum corpus constituitur.* — Om. Pr.

Ulterius, in sequenti articulo, probat quod sit facta in persona, et quod aliter nulla esset unio. Unde sic dicit : « Persona aliud significat (α) quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat diffinitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum natura sua. Contingit autem in aliquibus rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quæ sunt composita ex materia et forma. Et ideo in talibus differt, etiam secundum rem, natura et suppositum, non quasi aliqua omnino separata, sed quia in supposito includitur natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui; et propter hoc, in compositis ex materia et forma, natura non prædicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est, in qua omnino nihil est præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi : quia natura dicitur, secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona, secundum Boetium (*de Duabus Naturis*), quam *rationalis naturæ individua substantia.* Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona. Si ergo natura humana non unitur Verbo Dei in persona, nullo modo ei unitur; et sic tollitur totaliter incarnationis fides; quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo (β) Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in persona Verbi, non autem in natura.» — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, quia persona significatur per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut ejus natura in aliquid transmutetur; ideo unio facta est in persona, non autem in natura. » — Hæc

(α) Quoties in hoc textu D. Thomæ legitur *significat, significatur*, Pr. ponit *signat, signatur*.
(β) *ergo.* — Om. Pr.

ille. — Similia dicit, 3. *Sentent.*, dist., 5, q. 1, art. 2 et 3.

II. Ad argumentum Durandi. — Ad argumentum Durandi, dicitur quod unio naturæ humanæ ad divinam, præsupponit unionem ejus ad aliquam personam divinam. — Et ad probationem in oppositum, dicitur quod duplex est dependentia humanæ naturæ ad personam divinam. Dependet namque natura humana ad suppositum divinum : uno modo, tanquam ad illud a quo et in quo accipit esse actualis exsistentiæ; alio modo, tanquam ad illud a quo accipit suppositationem et personalitatem. Loquendo de prima dependentia, dicitur quod essentia divina est primum et remotum *quo* terminatur illa dependentia; sed persona est proximum *quo* terminatur, et proximum *quod* terminat; essentia (α) vero est *quod* remotum; unde persona, virtute naturæ divinæ, terminat illam dependentiam. Secundam vero dependentiam terminat persona, et sicut *quo*, et sicut *quod*; et non essentia. Tunc ad argumentum : Cum dicitur, Per illud competit personæ primo uniri naturæ assumptæ, per quod competit ei dependentiam naturæ assumptæ terminare, — dicitur quod hoc verum est, si loquamur de secunda dependentia; sed in hoc sensu minor est falsa. Si vero loquamur de prima dependentia, tunc major est falsa, et minor vera. Et ad probationem minoris in sensu in quo negatur, — dicitur quod persona non terminat dependentiam secundam per suum solum subsistere, quod est commune toti Trinitati; sed per suam proprietatem subsistentem, quæ includit non solum subsistere essentiale, sed, ultra hoc, relationem cui convenit tale subsistere; nec per se (β) subsistere divinum ut est naturæ, sed ut est personæ, ut post exponetur. Et si dicatur : quomodo differt secunda dependentia a prima, quia idem videtur dare esse (γ) actualis exsistentiæ, vel communicare propriam subsistentiam, et suppositare naturam? — dicitur quod non est idem : quia ad hoc quod aliquid supponitet naturam aliquam, non solum requiritur quod subsistat, sed etiam quod sit incommunicabile et proprium et distinctum; primum convenit essentiæ, non autem secundum.

Ad alia quæ tangit arguens (δ), de concomitantia vel consequentia illarum unionum, non oportet dicere : quia neutrum illorum damus; sed potius illud quod dictum est, scilicet quod unio humanæ naturæ ad divinam essentiam præsupponit unionem ejus ad personam divinam.

De prædictis sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 6 : « Fides, inquit, catholica, medium tenens inter prædictas positiones, neque dicit esse factam unionem Dei et hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio modo, secundum subsistentiam vel hypostasim. » Et postea, in solutione secundi, sic dicit : « Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi : sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexsistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam; non sic est de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim vel personam; ex tempore autem advenit ei humana natura, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei. » — Hæc ille. — Ex quibus patet illud quod dictum est supra, scilicet quod persona non terminat dependentiam naturæ assumptæ per suum subsistere prout est naturæ, sed prout est suppositi vel personæ, etc. — Et sciendum quod Durandus in hac materia periculosus est : nam in suo scripto, præter illa quæ allegata sunt, videtur concedere quod natura humana unita est cuilibet personæ divinæ; immo, ex suis dictis videtur sequi quod quælibet persona est incarnata, sicut patet legenti eum in hac materia.

Ad argumentum principale in oppositum quæstionis (α), quoad primam sui partem respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 3, art. 6, in solutione primi, sic dicens : « Hac positione facta, dicendum est quod tres personæ essent unus homo, propter unam humanam naturam. Sicut enim nunc verum est dicere quod sunt unus Deus, propter unam naturam divinam; sic verum esset dicere quod tres personæ sunt unus homo, propter unam humanam naturam. Nec ly *unus* importat unitatem per se, sed importat unitatem in natura humana. Nec posset argui ex hoc quod tres personæ essent unus homo, quod essent unus simpliciter : nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; et (β), sicut dicit Doctor Augustinus, 6. *de Trinitate* (cap. 3), *diversum est natura spiritus hominis et spiritus Dei, sed inhærendo fit unus spiritus*, secundum illud 1. *Corinthiorum* 6 (v. 17) : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.* » — Hæc ille. — Ad secundam partem ejusdem argumenti, respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 3, art. 3, in solutione secundi, ubi dicit : « Circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, sicut

(α) *essentia.* — *essentiæ* Pr.
(β) *se.* — Om. Pr.
(γ) *dare esse.* — *esse dare* Pr.
(δ) *arguens.* — *Aristoteles* Pr.

(α) *quæstionis.* — *quasi* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

Judæi intelligunt; ad quam poterit terminari assumptio, sicut dicimus eam terminari ad personam Verbi. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione (α) sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

UTRUM PERSONA DIVINA POSSIT ASSUMERE ENTITATEM TOTIUS RESULTANTEM EX MATERIA ET FORMA LAPIDIS AD INVICEM CONJUNCTIS

Circa secundam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum persona divina possit assumere entitatem totius resultantem ex materia et forma lapidis ad invicem conjunctis.

Et arguitur quod non. Quia persona divina non potest assumere naturam irrationalem. Sed talis entitas est irrationalis. Igitur. Minor nota est. Sed probatur major : Quia nobilior creatura nobilioris doni capax est. Ergo ad illud donum quod est nobilissimum inter dona nobilioris naturæ, natura inferior capacitatem non habet. Sed humana natura est nobilior irrationali creatura. Cum ergo inter omnia dona quæ naturæ humanæ collata sunt, assumptio ipsius in unitatem divinæ personæ sit nobilissimum, videtur quod hujus doni creatura irrationalis capax non sit; et ita non erit assumptibilis.

In oppositum arguitur sic : Sicut in humana natura est similitudo Dei, ratione imaginis; ita in creatura irrationali est similitudo Dei, ratione vestigii. Sed similitudo et convenientia aliquorum ad invicem, est causa unibilitatis ipsorum. Ergo, sicut natura humana est unibilis Deo, ita et creatura irrationalis.

In hac quæstione sunt tres articuli. Primo, ponentur conclusiones. Secundo, objectiones. In tertio responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Deus, de potentia sua absoluta, posset assumere naturam lapidis, aut aliam naturam irrationalem.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 1 (q[la] 1), ubi sic dicit : « Assumptibile dicitur quod potest assumi. Cum autem dicitur, *Hæc creatura potest assumi,* non signatur aliqua potentia activa creaturæ; quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personæ. Similiter etiam non signatur potentia passiva naturalis creaturæ; quia nulla potentia naturalis est passiva in natura, cui non correspondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura solam potentiam obedientiæ (α), secundum quam de creatura potest fieri quidquid Deus vult; sicut ex ligno potest fieri vitulus, Deo operante. Hæc autem potentia obedientiæ correspondet (β) divinæ potentiæ, secundum quod dicitur quod ex creatura potest fieri quod Deus ex ea facere potest. Sed potentia Dei dupliciter consideratur : vel ut absoluta; vel ut ordinata. Loquendo autem de potentia Dei absoluta, Deus potest assumere quamcumque creaturam vult. Unde, secundum hoc, non est una creatura magis assumptibilis quam alia. Loquendo autem de potentia ordinata, illam creaturam assumere potest, quam congruit eum assumere ex ordine suæ sapientiæ. Unde illa creatura dicitur assumptibilis, in qua hujusmodi congruitas invenitur. Invenitur autem in natura humana congruitas præ aliis, quantum ad tria quæ in assumptione requiruntur. Primo, quantum ad similitudinem unibilium. In humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali : quia homo, secundum quod habet mentem, factus ad imaginem Dei dicitur, cum in creaturis irrationalibus nonnisi similitudo vestigii inveniatur; et etiam, quantum ad quædam, est in ea divina similitudo magis quam in natura angelica. Secundo, quantum ad terminum assumptionis. Terminatur enim assumptio ad unitatem personæ; personalitas autem non invenitur in naturis irrationalibus, cum persona sit rationalis naturæ individua substantia, ut dicit Boetius (in libr. *de Duabus Naturis*); in angelis vero est quidem (γ) persona, sed non secundum originem distincta, cum unus angelus ex alio non trahat originem; in humana vero natura, est persona distincta etiam secundum originem; et ideo convenientissime natura humana in unitatem divinæ personæ assumitur, quæ distinguitur secundum relationem originis. Tertio, quantum ad finem assumptionis. Si enim perfectio universi dicatur finis assumptionis præcipuus, ut quidam dicunt, nulla natura particu-

---

(α) *quæstione.* — *conclusione* Pr.

(α) *obedientiæ.* — *objective* Pr.

(β) *obedientiæ correspondet.* — *objective correspondit* Pr.

(γ) *quidem.* — *quædam* Pr.

laris assumi potuisset, per quam ita universum perfici posset sicut per assumptionem humanæ naturæ : tum quia homo est ultima (α) creaturarum, quasi ultimo creatus, cujus natura assumpta, ultimum conjunctum est primo (β) principio per modum circuli, quæ figura perfecta est, eo quod additionem non recipit ; tum quia in homine omnes creaturæ quodammodo confluunt, quia cum omnibus creaturis aliquid commune habet, ut dicit Gregorius (*Homil.* 29 *in Evang.*); unde, homine unito, quodammodo omnis creatura unita est. Si vero finis assumptionis ponatur liberatio a peccato, sic etiam sola humana natura congrue assumi potuit : quia in irrationali creatura peccatum non erat; in angelica vero erat peccatum, sed irremediabile; in homine vero erat remediabile ; et ideo solam humanam naturam congruum fuit assumere ; et sic, ea reparata, creatura irrationalis, quæ propter ejus peccatum dicitur deteriorata, secundum quod in usum hominis cedit, restaurata est. » — Hæc ille.

In tertia vero parte, q. 4, art. 1, videtur oppositum prædictorum dicere. Unde, ibidem, sic dicit : « Aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina persona. Quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit (γ) unio personalis creaturæ ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile dicatur aliquid, secundum congruentiam ad unionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum ejus dignitatem et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subjaceret peccato originali. Hæc autem duo soli naturæ humanæ conveniunt : nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis ; naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur quod sola humana natura sit assumptibilis. » — Hæc ille. — In quibus verbis videretur contradicere superius dictis.

Sed nulla contradictio est ; quia hic loquitur de potentia Dei ordinata, et superius loquitur de absoluta. Quod patet. Nam, in dicto articulo (δ), primo loco, arguitur sic : « Dicit enim Augustinus, in epistola ad Volusianum : *In rebus mirabiliter factis, tota ratio facti est potentia facientis.* Sed potentia Dei facientis incarnationem, quæ est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum

(α) *ultima.* — *ultimus* Pr.
(β) *primo.* — Om. Pr.
(γ) *ordinem naturalem, quem transcendit.* — Om. Pr.
(δ) *articulo* — *argumento* Pr.

potentia Dei sit infinita. Ergo humana natura non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod creaturæ denominantur aliquales ex eo quod eis competit secundum proprias causas, non autem ex eo quod eis convenit secundum primas causas et universales : sicut dicimus aliquem morbum incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid divinæ potentiæ, sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem non habet. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod hoc modo dicit naturam irrationalem non esse assumptibilem, sicut morbum incurabilem : quia scilicet creatura irrationalis ad hoc non habet aptitudinem. Multa tamen facere potest Deus in creatura, ad quæ non habet aptitudinem : quia etiam de nihilo cuncta produxit ; quod est majus.

Unde pro conclusione potest formari talis ratio : Ubicumque est æqualis potentia ex parte agentis, et æqualis potentia obedientialis (α) ex parte patientis (β), potest sequi similis effectus. Sed divina potentia æqualiter se habet ad operandum in lapide et in humana natura ; et natura lapidis æque est in potentia obedientiali (γ) ad Deum sicut natura humana. Ergo, sicut univit sibi naturam humanam, ita posset unire sibi hypostatice naturam lapidis.

Secunda conclusio : Quod Filius Dei non solum assumpsit animam, et corpus humanum, immo etiam tertiam entitatem resultantem ex illis sicut totum resultat ex partibus.

Hanc ponit, 3. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, q[la] 3, ubi sic dicit : « Quidam posuerunt Deum assumpsisse animam et corpus, non ita quod ex eorum conjunctione aliqua humanitas resultaret. Et hæc opinio veritatem humanitatis tollit, et dignitatem corporis Christi : non enim Christus verus homo esse potuit, nec corpus ejus vere vivum, nisi anima corpori unita fuisset ut forma ejus, ita quod ex eis unum quid efficeretur. Unde dicendum est quod, sicut in Christo verum corpus et vera anima fuit, ita et vera humanitas, id est, natura humana, ex conjunctione utriusque resultans. » — Hæc ille Item, in eadem quæstiuncula, tertio loco, arguit sic : « In littera dicitur quod nomine humanæ naturæ corpus et anima intelligitur, cum dicitur Christus naturam humanam assumpsisse. Sed constat quod neque anima neque corpus est forma totius, ad minus secundum communiorem opinio-

(α) *obedientialis.* — *obedibilis* Pr.
(β) *patientis.* — *passibilitatis* Pr.
(γ) *obedientiali.* — *obedibili* Pr.

nem. Ergo in Christo non fuit forma totius. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, cum dicitur, nomine humanitatis corpus et animam intelligi, intelligendum est materialiter, sicut nomine totius intelliguntur partes, non quia totum proprie loquendo sit suæ partes, sed aliquid ex partibus constitutum. » — Hæc ille. — Item, ibidem (arg. sed contra), arguitur sic pro conclusione : « Forma totius in rebus animatis resultat ex conjunctione animæ ad corpus. Sed in Christo anima fuit conjuncta corpori, alias corpus illud vivum non fuisset. Ergo in Christo fuit forma totius. » Item : « Homines conveniunt specie ad invicem, secundum convenientiam in forma totius (α). Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus, alias pro hominibus non satisfecisset. Ergo in Christo fuit forma totius. » — Hæc ille. — Et similia dicit, 3 p., q. 6, art. 5. — Ex quibus potest multiplex ratio pro conclusione formari, sicut patet.

Tertia conclusio est quod Filius Dei, et quælibet persona divina, posset assumere entitatem tertiam resultantem ex materia et forma lapidis.

Probatur conclusio : Quia Deus posset assumere naturam lapidis. Sed illa natura esset quædam entitas tertia, resultans ex materia et forma lapidis. Igitur. Major et minor patent ex prædictis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Henrici et multorum aliorum. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Henricus, et multi alii, quod nulla natura irrationalis, sit assumptibilis ad unitatem divinæ personæ. Et arguunt

Primo sic. Illa natura non est (β) assumptibilis ad unitatem divinæ personæ, cujus nulla potentia est elevabilis ad visionem et fruitionem divinæ essentiæ. Sed natura irrationalis, est hujusmodi; quia nulla ejus potentia est elevabilis ad videndum Deum et fruendum eo. Ergo nulla natura irrationalis, est assumptibilis. Minor de se patet. Sed major probatur tripliciter.

Primo sic. Sicut se habet esse naturale ad posse naturale, sic esse supernaturale ad posse supernaturale. Sed nulla virtute potest fieri quod aliqua creatura habeat esse naturale, quin habeat aliquod posse naturale. Ergo nulla virtute fieri potest quod aliqua natura habeat esse supernaturale, et non habeat aliquod posse supernaturale. Sed per assumptionem fit quod natura assumpta habet esse divinum supernaturale. Ergo per eamdem fit quod habeat posse divinum et supernaturale. Tale autem posse est ad visionem et fruitionem. Igitur, etc.

Secundo sic. Cui non potest communicari minus, nec majus. Sed minus est videre Deum et frui Deo, quam assumi in unitatem personæ vel suppositi; ut patet per Augustinum, super illud Joannis 1 (v. 14). *Verbum caro factum est*, ubi dicit quod, quia Evangelium præmiserat (v. 12) quod *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, ne homo miraretur et discrederet (α), subjunxit quod majus est : *Et Verbum caro factum est;* ex quo videtur quod majus sit naturam elevari ad unitatem divini suppositi, quam potentiam elevari ad visionem et fruitionem Dei. Ergo illa natura non potest elevari ad unitatem divinæ personæ, cujus potentiæ non possunt elevari ad visionem et fruitionem divinæ essentiæ, etc.

Tertio sic. Si aliqua creatura posset assumi, cujus potentia non posset elevari, fortiori ratione, posset assumi creatura elevabilis, absque eo quod actu elevaretur. Sed creatura rationalis, cujus potentia est elevabilis ad fruitionem et visionem Dei, non potest assumi nisi actu potentia ejus elevetur. Ergo multo minus potest assumi natura creata irrationalis, cujus potentia nulla est elevabilis. Minor probatur : quia, si natura rationalis posset assumi non elevatis suis potentiis, cum ipsa sic manens sit peccabilis, sequitur quod persona divina assumens talem naturam, posset peccare; quod videtur inconveniens, et multis impossibile.

Hæc argumenta in forma recitat Durandus, in præsenti distinctione (q. 1); licet non teneat conclusionem. Item Godofridus, 5. *Quodlibeto*, q. 5; qui etiam non consentit conclusioni eorum. Item Henricus, 13. *Quodlibeto*, q. 5; et propter ista tenet conclusionem eorum, et contra conclusionem nostram.

Et ulterius (β) **secundo** arguitur sic : Majus est uniri Deo in persona, quam per gratiam. Ut dicit Augustinus, 13. *de Trinitate*, cap. 9, minus credibile est quod Deus possit fieri filius hominis natura, quam quod filius hominis possit fieri filius Dei gratia. Sed nulla creatura potest uniri Deo per gratiam, nisi intellectualis. Ergo multo minus in persona.

Tertio. Quia tunc esset verum dicere quod Deus esset lapis, vel brutum.

Quarto, arguit sic Henricus, ex intentione. Deus,

(α) *secundum convenientiam in forma totius.* — *in forma totius, secundum convenientiam* Pr.
(β) *non est.* — Om. Pr.

(α) *discrederet.* — *discordaret* Pr.
(β) *arguitur sic.* — Ad. Pr.

inquit, dupliciter habet esse in creaturis : uno modo naturaliter, et sic est in eis per illapsum; alio modo voluntarie, et sic est in natura assumpta per circumincessionem. Et, licet Deus sit intimus cuilibet creaturæ per illapsum, tamen intimior est naturæ assumptæ, cum natura assumpta amittat (α) proprium esse subsistentiæ, et subintret (β) esse subsistentiæ naturæ ad quam assumitur, ut sit idem suppositum subsistens in duplici natura, utraque tamen natura retinente (γ) suum proprium esse essentiæ et exsistentiæ. Item, per illapsum Deus intimatur omni creaturæ naturaliter, ad duo : scilicet ad actum naturæ primum, qui est esse, ut scilicet persistat; et ad actum secundum, qui est operari. Per circumincessionem vero, intimatur naturæ quam voluntarie assumit modo supernaturali, ad duo : scilicet ad sublevandum naturam in esse divinæ subsistentiæ; et ad actum beatificum intelligendi et volendi. — Ex his arguo sic : Sicut se habet Deus in omni creatura per illapsum, ad duas actiones in ea producendas; sic se habet ad creaturam assumptam, ad producendum duas actiones supernaturales. Sed nulla creatura est susceptiva per illapsum primæ operationis, quæ est esse, quin sit susceptibilis secundæ, quæ est operari. Ergo nulla natura est susceptibilis primæ operationis supernaturalis, id est, elevationis supernaturalis ad esse divinæ subsistentiæ, nisi sit susceptibilis secundæ, scilicet beatitudinis. Sed hæc est sola intellectualis. Igitur illa sola est assumptibilis.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus, in præsenti distinctione (q. 2), probando quod totum non est tertia entitas distincta a suis partibus. Quia partes unitæ, sunt totum; nec totum est aliud quam partes unitæ; nec partes unitæ, quam totum conjunctum. Unum enim clauditur intrinsece in intellectu alterius : quia impossibile est intelligere conjunctum, nisi ex partibus unitis; et econtra, impossibile est intelligere conjunctionem partium, non intelligendo conjunctum ex eis; immo utrobique videtur formaliter esse idem conceptus.

II. Argumenta aliorum. — Secundo arguunt alii (apud Joannem de Neapoli, *Quodlib.* 2, q. 7).

Primo. Quia Avicenna, 3. suæ *Metaphysicæ*, dicit quod homo est anima et corpus, et neutrum per se.

Secundo. Quia nulla natura totalis assumpta a Verbo, est deposita in morte, secundum Damascenum (*de Fid. Orth.*), lib. 3, cap. 6 (et cap. 27, ac libr. 4, cap. 1), ubi dicit : *Nullam autem naturæ partium deposuit, non corpus, non animam; sed corpus, et animam* (α) *rationalem, et intellectualem, et volitivam, et operativam possedit,* scilicet Dei Verbum. Sed, si forma compositi (β) esset aliud realiter a suis partibus, cum illam non habuerit Christus in triduo, deposuisset aliquam naturam quam assumpsit.

Tertio. Omnis forma ultimior, est perfectior : quia ultima continet in virtute omnes præcedentes; sicut intellectiva continet in virtute sensitivam et vegetativam. Sed, si esset forma compositi alia ultra intellectivam, esset perfectior quam intellectiva; quod est contra secundam propositionem *de Causis,* ubi dicitur, in commento, quod *anima intellectiva est in horizonte æternitatis, quantum ad superius.* Et similiter est contra Commentatorem, 2. *Physicorum.* Item, Augustinus, 14. *de Trinitate,* cap. 14, dicit : *Intellectiva sic ordinata est, naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi Deus.*

Quarto. Si totum addit aliquid supra partes, accipiendo illam formam compositi, quam tu das, et materiam suam, illa forma et ista materia sunt partes alicujus compositi. Oportet ergo, per te (γ), quod forma illius compositi differat realiter ab istis partibus. Et iterum, accipiendo illam formam compositi, et materiam suam, cum sint partes, habent unum compositum; et oportet quod illa forma compositi differat realiter ab istis partibus; et sic in infinitum. Et hæc est deductio Philosophi, 7. *Metaphysicæ,* versus finem (t. c. 60), quærentis de essentia compositi, an sit simplex, vel composita. Quia, aut essentia rei compositæ est simplex, vel composita. Si simplex, habetur propositum. Si composita, tunc arguitur : Quia ex illa essentia composita et (δ) suis partibus resultat una simplex, vel composita. Non simplex, quia sic habetur propositum. Ergo composita; et tunc arguitur sicut prius; et sic erit processus in infinitum; quod est inconveniens. Standum est igitur in primis, quod essentia compositi (ε) est simplex.

Quinto. Quia Dionysius, secundo capitulo *Ecclesiasticæ Hierarchiæ,* dicit quod *mors in nobis non est substantiæ consumptio, sed unitorum separatio.* Sed illud non esset verum, si humana natura realiter differret a suis partibus; quia constat quod desineret per mortem, et est quædam substantia. Igitur, etc.

Sexto. Quia, si humanitas alicujus differt realiter

(α) *cum natura assumpta amittat.* — *quam naturam assumptam amittere* Pr.
(β) *subintret.* — *subintrare* Pr.
(γ) *retinente.* — *retinet.*

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *compositi.* — *composita* Pr.
(γ) *per te.* — *parte* Pr.
(δ) *et.* — *etiam* Pr.
(ε) *compositi.* — *composita* Pr.

ab omnibus partibus essentialibus simul : aut differt se tota, et sic nihil includeret de partibus essentialibus et essentia sua, quod est contradictio ; aut aliquo sui ; et illud : vel est pars essentialis, et sic differret a seipsa ; aut non essentialis, et sic essentia includeret aliquid non essentiale, quod est contradictio.

Septimo. Si ex unione animæ ad corpus resultaret res aliqua quam includeret humanitas, cum humanitas non includat nisi substantiam, et omnis substantia aut sit materia aut forma aut compositum, oporteret quod illud esset alterum horum trium ; et sic, vel esset duplex forma, vel duplex materia, vel duplex compositum ; quorum quodlibet est inconveniens. Ergo.

Octavo arguitur sic. Totum homogeneum est idem realiter quod omnes partes suæ unitæ. Ergo et quodlibet totum. Consequentia videtur esse evidens. Antecedens probatur dupliciter. — *Primo*, in generali, de omni tali toto. Quia omne quod est ejusdem naturæ genere et specie et numero cum aliquo, sic quod nulla virtute potest ab alio separari, est unum realiter cum illo. Sed totum homogeneum, et omnes ejus partes suæ unitæ, sunt hujusmodi. Ergo tale totum est idem realiter quod omnes suæ partes unitæ. Major est evidens. Quia quæcumque differunt realiter : aut differunt genere aut specie aut numero actu, ut duo ligna ; vel potentia, ut duæ partes ejusdem ligni. Ergo quæ sunt unius naturæ genere, specie et numero actu et potentia, sic quod per nullam potentiam possunt esse plura numero, sunt idem realiter simpliciter. Minor vero patet, quantum ad hoc quod totum homogeneum et partes suæ sunt ejusdem naturæ genere et specie ; quia hoc supponitur, si est totum homogeneum. Quantum etiam ad aliam partem, scilicet quod sint ejusdem naturæ numero actu, patet : quia in uno numero non sunt plura numero distincta actu ejusdem speciei ; sed totum est in seipso, saltem per identitatem realem ; partes etiam sunt in toto ; ergo est impossibile quod totum et partes, quæ sunt ejusdem naturæ in specie, sint alterius naturæ numero in actu. Quantum etiam ad ultimam partem, patet eadem minor : quia, quamvis una pars possit in tali toto ab alia separari, et per consequens ab ea numero distingui, tamen impossibile est, quacumque virtute, esse vel imaginari esse totum separatum ab omnibus partibus unitis, vel omnes partes inter se unitas, esse separatas a toto. — *Secundo* probatur idem antecedens, specialiter de quantitate, sic : Impossibile est esse vel imaginari duas quantitates ejusdem rationis, ut duas lineas, vel duas superficies, realiter distinctas, nisi : aut situ, ut patet per Philosophum, 4. *Physicorum* (t. c. 47), ubi arguit contra ponentes locum esse dimensiones separatas (et hoc secundum philosophos) ; aut saltem subjecto (secundum theologos), ut cum duo corpora sunt in eodem loco. Sed linea et omnes partes suæ unitæ, sunt (α) quantitates ejusdem rationis specificæ, et sunt indistinctæ situ et subjecto, ut de se patet ; et eadem ratio est de corpore et superficie et partibus suis. Ergo impossibile est quod tales quantitates sint aliquid realiter distinctum ab omnibus partibus suis unitis.

Nono. Arguitur per Commentatorem, 1. *Physicorum* (comm. 17), qui, ubi dicitur a Philosopho quod totum nil aliud est quam congregatio partium, dicit quod « unaquæque partium dicitur esse aliud a toto, sed omnes insimul non possunt esse vel dici aliud a toto ». Et super 4. *Physicorum* (comm. 43), dicit quod « non est totum nisi partes ejus ».

Decimo. Quia, si totum aliquid reale superaddit partibus : aut illud facit unum per se cum partibus, nullo superaddito ; et tunc idem posset dici, pari ratione, de forma et de materia, quod scilicet faciunt unum per se, nullo superaddito ; aut illud superadditum non facit unum per se cum toto et cum partibus, nisi aliquo superaddito ; et tunc erit processus in infinitum.

Undecimo. Quia omne absolutum potest per divinam potentiam fieri absque alio absoluto. Sed totum compositum non potest fieri absque partibus componentibus. Igitur totum non est aliud absolutum a partibus. — Dicetur forte, quod verum est, nisi unum absolutum in sua ratione quidditativa includat vel præsupponat aliud absolutum ; sed sic est de toto respectu partium. — Contra. Tunc possibile erit quod partes sint unitæ, et non sit compositum. Probatio : quia non dependent a toto, nec præsupponunt compositum, sed e converso. — Dicetur forte dupliciter. *Primo*, quod causa quod A non possit esse sine B, est : vel quia A dependet a B ; vel est causa necessaria ejus. Modo, licet primo modo partes unitæ non habeant coexigentiam cum toto, habent tamen secundo modo. *Secundo*, potest dici quod, licet partes unitæ, secundum aliquod signum naturæ sint prius entitate totius, non tamen prioritate temporis. Modo prius natura, proprie loquendo, non est prius *in quo* vel secundum esse extra, sed est prius *a quo* et secundum esse intelligibile vel quidditativum ; separatio autem dicit prius in alio, et in re extra. — Sed contra utramque solutionem arguitur. Et primo, contra *primam*. Quia, si partes unitæ, sunt causa necessaria totius : aut hoc est ratione partium ; aut ratione unionis ; aut ratione utriusque. Non ratione partium ; quia tunc, positis illis, poneretur totum. Nec ratione unionis : quia unio est relatio, ergo posterior fundamento ; sed posterius non imponit necessitatem priori. Nec ratione utriusque : quia tunc possibile esset intelligere partes unitas, non intelligendo totum, secundum istam viam ; quia illæ sunt priores secundum

(α) *unitæ, sunt.* — *sunt unitæ* Pr.

esse quidditativum. — Contra *secundam solutionem* arguitur. Quia tunc agens primum, cum non agat in tempore, sed in instanti, poterit facere partes unitas sine entitate totius. — Confirmatur. Quia non implicat contradictionem. Probatur: quia contradictio, in quocumque signo temporis vel naturæ, æqualiter repugnat; et est impossibile aliquid esse medium in contradictione.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Henrici et multorum aliorum. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus antedictis. Et ideo

Ad primum contra primam conclusionem, respondet Durandus (dist. 2, q. 1), negando majorem. « Non enim oportet quod illa sola natura sit assumptibilis ad unitatem divinæ personæ, cujus aliqua potentia est elevabilis ad visionem et fruitionem Dei. »

Et *ad primam probationem*, respondet : « Cum dicitur quod, sicut se habet esse naturale ad posse naturale, etc., — concedendum est. » Sed cum dicitur quod natura assumpta, per assumptionem habet esse divinum et supernaturale, — dicit quod « falsum est : natura enim assumpta nullum esse intrinsecum sibi habet, quod non habuisset, si sibi fuisset derelicta, et haberet, si sibi relinqueretur; sed per assumptionem fit quod suum esse naturale et intrinsecum habet in supposito divino. Et eodem modo, potentia naturæ assumptæ non debet habere aliam operationem quam naturalem, ex vi assumptionis; sed illam habet in supposito divino, ita ut dicatur esse illius suppositi tanquam operantis. Quod autem per assumptionem natura assumpta non acquirat esse supernaturale, cui correspondeat in potentia posse supernaturale, quale ponunt, scilicet ut possit in visionem et fruitionem divinæ essentiæ, patet. Quia esse et posse sibi correspondentia sic se habent, quod potentia nunquam potest in actum operationis suæ, nisi natura habeat actu esse : sicut videmus in naturalibus, ex quibus ipsi similitudinem sumunt; nulla enim res potest habere operationem naturalem, nisi habeat esse naturale. Ergo, si posse in visionem divinæ essentiæ correspondeat esse assumpto, impossibile esset quod aliqua creatura videret Deum per essentiam, nisi esset actu assumpta a persona divina; quod est manifeste falsum et erroneum. Item : Si, elevata natura ad divinum esse per assumptionem, necesse sit potentiam elevari ad posse in divinam operationem, non solum oporteret quod una potentia elevaretur ad tale posse, sed omnes potentiæ illius naturæ : quia non ponitur elevatio potentiæ ad tale posse, nisi propter elevationem essentiæ ad tale esse; omnes autem potentiæ supponunt naturam, et in ipsa fundantur; ergo, ea elevata, omnes elevantur. Hoc autem est falsum : quia tunc natura humana non esset assumptibilis; quia non omnes potentiæ ejus sunt elevabiles ad visionem et fruitionem divinam, sed solum intellectus et voluntas elevantur. Ergo elevatur potentia, elevata essentia proportionaliter : quia, sicut non elevatur essentia ut habeat intrinsece et inhærenter aliquod esse quod prius non habebat, sed solum ut sit altioris suppositi; sic elevatur potentia, non ut habeat aliquod posse quod prius non habebat, vel aliquem actum, sed quia ipsa et actus ejus sunt altioris suppositi tanquam operantis ». — Hæc Durandus. — In quibus, licet dicat multa vera, tamen principalis radix solutionis est contra fundamenta sancti Thomæ, in hoc quod ponit quod natura assumpta non habet esse supernaturale, sed solum illud idem esse quod habuisset, vel haberet, sibi derelicta. Hujus enim falsitas alias ostendetur.

Et ideo, dimissa illa solutione, quam Durandus traxit a Godofrido, 5. *Quodlibeto*, q. 5, amplector solutionem Bernardi de Gannato, quam ponit ibidem, contra Godofridum, in his verbis : « Major, inquit, principalis rationis est falsa, quod scilicet nihil est elevabile ad esse supernaturale, quod non habet potentiam elevabilem ad operationem supernaturalem : quia non est simile de esse, ad quod fit assumptio, inquantum fit ad unitatem suppositi, et de cognitione, ad quam non fit assumptio; unde remanent distinctæ operationes, sicut naturæ. Minor etiam falsa est : quia potentiæ, etiam infimæ, in Christo, elevabantur aliquo modo ad operationes supernaturales, inquantum erant quasi instrumenta Dei operantis; sicut manus Christi habebat operationem supernaturalem, inquantum erat instrumentum divinitatis, quia ad tactum ejus curabantur infirmi. — Iterum. Non est simile de esse et operatione : quia esse immediate consequitur essentiam, quæ substantificatur in divino supposito, et per consequens esse, mediante essentia; sed operatio non respicit essentiam nisi quasi mediate, scilicet mediante potentia; quam non necesse est elevari, quia non fundatur immediate in divino supposito sicut essentia, sed fundatur in essentia animæ. Et ideo non mirum si elevatur essentia, quæ substantificatur in divino supposito, non autem potentia, quæ fundatur in essentia non (α) secundum quod elevata, sed secundum quod est talis essentia : non enim potentia animæ Christi consequitur animam illam secundum quod est assumpta, sed inquantum

(α) *non*. — Om. Pr.

est talis essentia; et ideo non oportet quod elevetur, elevata essentia. Et propter hoc, falsum est quod dicit Godofridus, quod, elevata essentia, oportet quod elevetur potentia proportionaliter. Si enim potentiæ consequerentur essentiam illam inquantum est elevata, tunc verum esset (α) quod proportionaliter elevarentur : sicut nec albedo Christi, vel risibilitas, fuit in aliquo elevata, nisi per accidens, inquantum inerant illi divino supposito; non tamen inquantum divinum, sed inquantum factum suppositum naturæ humanæ. Patet ergo per hoc ad primam probationem qua probatur major. Quia Deus potest alicui naturæ conferre esse supernaturale, absque hoc quod conferat ei operari supernaturaliter : quia esse consequitur essentiam immediate; quia etiam facta est assumptio in unitatem suppositi, cujus ponimus unum esse; non autem sic est de operatione. » — Hæc Bernardus; et bene, ac conformiter principiis sancti Thomæ. — Item, ante prædicta, sic dicit : « Natura quæcumque nata per se subsistere, ita potuit assumi a persona divina, sicut natura humana, propter illimitationem divini suppositi. Unde, quia quodlibet suppositum creatum est limitatum, ideo oportet quod sit suppositum naturæ limitatæ; cujus contrarium est in divino supposito, quod potest esse suppositum non solum divinæ naturæ, aut duarum naturarum, sed omnium naturarum quæ natæ sunt habere supposita. Ista autem assumptio directe et primo fit ad unitatem suppositi divini, cujus est esse; non autem ad operationem : quia, licet, secundum communiorem opinionem, in Christo ponatur unum esse, non tamen ponimus in Christo unam operationem, immo distinctas operationes, secundum distinctas naturas; ergo certum est quod non est facta assumptio ad unitatem operationis, sicut ad unitatem suppositi et esse. Et inde est quod natura assumpta non de necesse oportet quod elevetur quantum ad operationem; quia nec assumptio fit ad unitatem operationis, sed operantis. Licet enim Christus sit unus operans, tamen in eo sunt multæ operationes, secundum multas naturas; unde forte Christus clarius non videbat oculis corporalibus quam alii. Unde non oportuit quod operationes naturæ assumptæ elevarentur, vel etiam potentiæ sensitivæ ipsius, ad operationes supernaturales, quantum est de se; sed solum potentiæ ad hoc elevabiles. Ergo, cum potentiæ sensitivæ non fuerint elevatæ ad operationes supernaturales, potest persona divina assumere naturam cujus nulla potentia elevetur ad operationem supernaturalem. — Nec valet si arguitur quod operatio sequitur esse rei, esse autem est elevatum, ergo et operatio. Quia operatio sequitur conditionem formæ a qua principiatur; unde, secundum majorem vel minorem intensionem caloris, calidum magis vel minus calefacit.

(α) *esset.* — *erit* Pr.

Cum ergo in natura assumpta remaneant potentiæ in propriis naturis, quia assumptio non fit in natura, remanebunt operationes naturales sine aliqua elevatione; nisi, ex speciali dono gratiæ gratum facientis, potentiæ elevabiles eleventur. » — Hæc Bernardus.

Ad secundam probationem (α), respondet Durandus, quod « non oportet quod majus non possit communicari ei cui non potest communicari minus, nisi majus et minus sint ejusdem rationis, vel saltem minus includatur in majori : sicut minus est volare quam intelligere; et tamen homo, qui potest intelligere, non potest volare. Elevatio autem potentiæ ad visionem et fruitionem divinam, et elevatio naturæ ad unitatem divinæ personæ, non sunt unius rationis; nec unum includitur in alio; sunt enim separabilia. Vel potest dici, ad minorem, per interemptionem : quia assumi in unitatem divinæ personæ, non est majus, accipiendo majus pro meliore et digniore, quam videre Deum et frui Deo. Sicut enim melius est concipere Deum mente quam carne, si hæc ad invicem separentur, ut dicitur in libro *de Sancta Virginitate;* pari ratione, melius est et dignius videre Deum per essentiam, quam uniri Deo per subsistentiam, si hæc ad invicem separentur. Et quod dicit Augustinus super Joannem, non sic accipiendum est, quasi sit melius et dignius assumi quam filium Dei fieri; sed quia major (β) dignatio ostensa est in uno quam in alio; et ideo, dato illo, datur confidentia de alio. Vel, dato quod majus esset assumi quam filium Dei fieri, in natura quæ capax est utriusque, puta in homine, in quo proposito loquitur beatus Augustinus; tamen, in creatura quæ non est capax divinæ filiationis, ut est creatura irrationalis, majus esset filium Dei fieri quam assumi; quia primum implicat contradictionem, secundum autem non. » — Hæc Durandus. — Et quasi eamdem responsionem ponit Bernardus de Gannato, in *Impugnationibus Henrici, Quodlibeto* 13, q. 5, ubi sic dicit : « Istæ duæ uniones non sunt comparabiles, cum non sint ejusdem rationis, nec ordinis. Posse autem minus, ubi aliquid potest majus, tenet in his quæ sunt ejusdem rationis : ut qui potest portare centum, potest portare quinquaginta; et qui non potest quinquaginta, non potest centum. Sed tamen, licet majus sit producere hominem quam asinum, non sequitur quod qui potest producere hominem, possit producere asinum. Et ideo, licet majus sit assumi ad unitatem in persona quam in gratia, non oportet quod omnis creatura quæ potest assumi ad personam, possit assumi ad unitatem in gratia. — Præterea : Licet minus sit assumi ad gratiam quam ad personam, tamen ad illud minus plus requiritur; sicut ad

(α) *secundam probationem.* — *secundum* Pr.
(β) *major.* — *minor* Pr.

esse intellectuale plus requiritur quam ad esse simpliciter. Non potest autem minus, illud quod potest majus, quando ad minus plus requiritur quam ad majus. Ad assumptionem autem in persona, non requiritur nisi quod sit subsistibilis, id est, potens assumi ad esse subsistentiæ; quod invenitur in omni individuo substantiæ; sed ad habere gratiam, requiruntur potentiæ intelligibiles. Et ideo non valet. Similis modus arguendi est : Majus est esse hominem quam esse animal; ergo negative, e converso, quod non potest esse homo, non potest esse animal. Et non valet. — Potest etiam dici quod, ex parte naturæ assumptibilis, non est majus illud per quod habet rationem assumptibilitatis, quam illud per quod est unibilis Deo per gratiam; immo, multo minus; sicut ratio subsistibilitatis minus est quam ratio intellectualitatis. Et ideo major perfectio naturalis requiritur ad naturam quæ est unibilis Deo per gratiam, quam ad illam quæ est assumptibilis in persona; licet actus assumptionis ad personam, sit major quam unio per gratiam. Licet quidam dicant, et bene, quod, si ista duo dividantur, unio in persona, et unio per gratiam, quod majus est creaturæ uniri Deo per gratiam, quam uniri in persona sine gratia; sed utrumque conjunctum, majus est quam alterum, sicut fuit in Christo. » — Hæc Bernardus, et bene.

Ad tertiam (α) dicit idem Bernardus, ubi supra, quod « Deus posset assumere naturam in qua esset peccatum. Quia naturam assumptam posset dimittere sibi, quantum ad suas proprias operationes, recipiendo eam unitam divino supposito; sicut Christus in passione dimissus fuit proprie pœnalitati. Et ideo, cum operatio sequatur naturam quæ est principium ejus, omnis autem natura creata potest deficere, defectus autem voluntarius est peccatum, oportet ponere quod Verbum potuit assumere naturam in qua potuisset peccare; quod tamen non attribueretur supposito, nisi ratione naturæ assumptæ; sicut mori et pati attribuitur supposito immortali et impassibili de se, ratione naturæ assumptæ. Unde Deus, sine aliquo præjudicio naturæ divinæ vel suppositi, posset assumere naturam alicujus damnati; quia nec peccatum nec pœna esset ibi, nisi ratione assumpti. Non enim creatura est assumptibilis quia bona bonitate moris, vel mala; sed quia potest substantificari in supposito divino; quod ita convenit naturæ habenti malitiam moris, sicut bonitatem. Quia tamen persona assumens et natura assumpta communicant sibi idiomata, indecens esset quod assumeret naturam damnatam; licet posset de potentia absoluta ». — Hæc ille. — Item, post : « Non est, inquit, inconveniens quod illud suppositum diceretur peccator vel damnatus, si naturam peccatoris vel damnati assumpsisset; quam assumere potuit. Et, si assumpsisset hominem peccatorem, hæc fuisset vera, Deus peccat vel potest peccare. Per quod nullum præjudicium fieret divinæ naturæ vel personæ; quia hoc non convenit sibi nisi ratione naturæ assumptæ, quæ nullam indignitatem poneret in natura divina, sicut nec mutationem. Hæc autem non abhorrent qui considerant absolutam potentiam Dei. » — Hæc ille. — Et similia dicit Durandus, 12 dist. hujus tertii (q. 2).

Sed videtur mihi quod uterque deviat et a sancto Thoma et a veritate. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 1, art. 1, in tertio loco, arguit sic : « Sicut distat corpus a summo spiritu, sic malitia a summa bonitate. Sed omnino esset inconveniens quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quod Deus, summus spiritus increatus, corpus assumeret. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod quælibet alia (α) conditio, secundum quam quæcumque creatura differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata. Deus enim, propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas. Et similiter, malum pœnæ a Dei justitia introductum est, propter gloriam Dei. Malum vero culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, et ab ordine divinæ bonitatis. Et ideo Deo (β) conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et pœnalitati subjectam; non autem fuit ei conveniens assumere malum culpæ. » — Hæc ille. — Et de hoc plus dicetur, dist. 12.

Dicitur igitur aliter ad argumentum, quod, si aliqua natura rationalis assumeretur sive elevaretur (γ) ad unitatem divini suppositi, ipsa non esset peccabilis. Cujus ratio est, quia tali naturæ nullus actus attribueretur sicut agenti, sed solum sicut principio actionis : quia suppositum est quod agit; suppositum autem talis naturæ, cum sit Deus, nullo modo peccare potest, nec defective agere. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 19, art. 1 (ad 3um) : « Operari, inquit, est hypostasis subsistentis, sed secundum formam, et naturam, etc. »

Ad secundum patet solutio ex responsione ad secundam probationem primi (δ).

Ad tertium dicitur quod, si Deus assumpsisset naturam lapidis, (ε) sic esset verum dicere quod Deus est lapis. Nec fuisset majus inconveniens dicere quod Deus est lapis, quam dicere quod est homo; quia in infinitum distat ab utraque natura.

Ad quartum respondit Bernardus de Gannato, ubi supra, quod « necesse est quod natura assumpta

(α) *tertiam*. — *tertium* Pr.

(α) *quælibet alia*. — *licet* Pr.
(β) *Deo*. — Om. Pr.
(γ) *sive elevaretur*. — *sine elevatione* Pr.
(δ) *secundam probationem primi*. — *secundum* Pr.
(ε) *et*. — Ad. Pr.

sublimetur quantum ad esse; quia assumitur ad esse divinæ subsistentiæ. Sed non est necesse quod sublimetur ad operationem beatificam, quæ posterior est : non enim est necesse quod habens prius, habeat id quod est posterius, præcipue quando prius in esse suo non dependet a posteriori; et ideo, cum operari beatifice sit posterius esse vel per se vel prout est in supposito, non est necesse quod natura assumpta sit beata vel grata. Nec valet simile : quia cuilibet naturæ debetur sua operatio naturalis, quam etsi non semper habeat, semper tamen potest habere illam, nisi sit aliquod impedimentum; unde ignis semper potest agere, quantum est de se, et anima rationalis intelligere; sed homo bene potest esse sine actu beatifico, et erit perfectus in natura humana, quantum ad ejus essentialia. Et ideo intimatio personæ assumentis ad naturam assumptam, non requirit per se nisi unum, scilicet sublimationem in esse. Sed ex quadam congruentia, in se, et in comparatione ad genus humanum, alia facta sunt in Christo. » — Hæc ille. — Et bene concordat sancto Thomæ, 3. *Sententiarum,* dist. 2, q. 1, art. 1, q^la 1, ubi sic dicit : « Deus, de potentia absoluta, creaturam irrationalem assumere potuit. Nec impedit quod creatura irrationalis personalitatem non habet : quia personalitas non debetur etiam naturæ humanæ assumptæ ratione sui, sed ratione assumentis; unde non est ibi nisi personalitas increata. Et præterea, quamvis in natura irrationali non inveniatur persona, invenitur tamen in ea hypostasis et suppositum; unio autem non tantum facta est in persona, sed etiam in supposito et hypostasi. Sed congruum non erat ut assumeretur : et præcipue quia natura assumpta maxime beatificatur, ut dicitur in Psalmo (64, v. 5), *Beatus quem elegisti et assumpsisti;* beatitudinis vero, quæ in actu mentis consistit, creatura irrationalis particeps esse non potest. » — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Durandi. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, negatur antecedens. Nec valet probatio; quia unum relativorum clauditur in intellectu alterius, et tamen realiter distinguuntur. Falsum etiam est quod idem sit conceptus totius et partium quantumcumque unitarum, cum unus referatur ad alium : partes enim unitæ, sunt partes alicujus totius; et totum de quo loquimur, est totum respectu aliquarum partium unitarum. Item, partes unitæ constituunt totum (α), totum vero constituitur ex partibus unitis; non est autem idem conceptus causæ et causati, constituentis et constituti. Item, possibile est concipi A et B sine hoc quod formetur conceptus A B, vel conceptus B A, nec conceptus unionis relativæ inter A et B sufficit : quia conceptus totius alius est ab illis tribus simul aut separatim sumptis; est enim conceptus unus, non per modum acervi.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum, respondet Joannes de Neapoli, in suo secundo *Quodlibeto,* q. 7, quod « hæc prædicatio, *Homo est anima et corpus,* non est accipienda seu intelligenda per realem identitatem prædicati cum subjecto; sed magis est prædicatio causalis, quia scilicet anima et corpus sunt causæ intrinsecæ naturæ humanæ, materialis scilicet et formalis. Vel exponendum est sic : *Homo est anima et corpus,* id est, *habens naturam compositam ex anima et corpore.* » — Hæc ille; et conformiter sancto Thomæ, ut patet in probatione conclusionis.

Ad secundum respondet qui supra, quod « illa auctoritas non est ad propositum, propter duo. *Primo,* quia Damascenus non dicit ibi, quod nullam naturam Dei Verbum deposuerit in morte; sed dicit quod nullam naturæ partium, hoc est, nullam partem naturæ deposuit. Et hoc est quod addit, exponendo se ipsum : *Non corpus, non animam,* etc. Ergo non loquitur de totali natura humana, sed solum de partibus naturæ humanæ. *Secundo,* quia Damascenus ad litteram loquitur de Christo, non pro tempore mortis, sed pro tempore post resurrectionem. Unde dicit sic (*de Fid. Orth.,* lib. 4, cap. 1) : *Post eam quæ ex mortuis resurrectionem, omnes quidem passiones deposuit : corruptionem dico, et famem, et sitim, et somnum, et fatigationem, et laborem, et quæcumque talia. Nullam autem naturæ partium deposuit, non corpus,* etc., ut supra. Post resurrectionem autem, non solum partes humanæ naturæ fuerunt unitæ Verbo, sed etiam tota humana natura. — Vel dicendum quod nullam naturam semel assumptam Verbum Dei deposuit totaliter : quia etiam humanam naturam, quamvis deposuerit ut est distinguibilis a partibus, non tamen deposuit eam totaliter; quia non deposuit eam quantum ad partes ejus. Totam enim naturam compositam totaliter deponere, est deponere eam quantum ad se totam, et omnes ejus partes quas includit essentialiter; sicut et totam aliquam naturam totaliter destruere, est eam destruere quantum ad se totam, et omnes ejus partes. — Vel dicendum quod proprie loquendo, Dei Verbum humanam naturam in morte non deposuit; sed ipsa desiit esse. Deponere enim proprie aliquid, est illud remanens in esse suo desinere habere sibi unitum. » — Hæc ille; et bene; et concorditer sancto Thomæ, 3 p., q. 50, art. 3, in solutione secundi, ubi exponit verba Athanasii (*de Beatit. Verbi Dei,* lib. 6), quæ sunt hæc : *Maledictus, qui totum hominem,*

(α) *totum.* — Om. Pr.

quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur. Hæc sunt verba Athanasii. « In illis, inquit sanctus Thomas, verbis, Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus; id est, omnes partes ejus, quasi Verbum Dei partes naturæ humanæ deposuerit per mortem; sed quod iterato totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione reintegrata, per iteratam unionem animæ et corporis. » — Hæc ille.

Ad tertium respondet qui supra, quod « nullus dicit quod in homine sit aliqua forma ultimior et perfectior quam anima intellectualis. Sed dicitur quod ipsa tota natura humana differt realiter a sua forma, et est ea perfectior, sicut totum est perfectius sua parte; quamvis quantum ad durationem sit secundum quid imperfectior quam ipsa anima, quia anima humana est incorruptibilis, natura autem humana corruptibilis. Et idcirco dicitur esse in horizonte æternitatis, quantum ad superius, anima intellectiva. Vel hoc dicitur, quia est suprema inter omnes formas quæ sunt actus materiæ, ordine naturæ immediate exsistens post substantias separatas. Et hoc solum vult dicere Commentator, 2. *Physicorum*, et non quod tota natura humana non sit aliquid perfectius sua forma; Commentator enim ibi comparat animam intellectivam ad reliquas formas quæ sunt actus materiæ. — Ad dictum Augustini, dicitur quod Augustinus non aliud intendit, nisi quod supra animam intellectivam est solus Deus, quantum ad causalitatem; sed super eam, quantum ad perfectionem, sunt omnes substantiæ separatæ, et etiam ipsa natura humana totalis, cum omne totum sit perfectius sua parte. » — Hæc ille; et conformiter sancto Thomæ, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q[la] 2, in responsione secundi, ubi dicit sic : « De humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod idem secundum rem est forma totius et forma partis; sed dicitur forma partis secundum quod perficit materiam, forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur; et, secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis. Alia est opinio Avicennæ, quæ verior videtur, quod forma totius non est forma partis tantum, nec alia forma præter formam partis; sed est totum resultans ex compositione materiæ et formæ, comprehendens in se utrumque; et hæc forma totius, essentia vel (α) quidditas dicitur. » — Hæc ille.

Ad quartum respondet qui supra, quod « totum non addit supra partes aliquam formam; sed ipsa tota natura est aliquid realiter differens a naturis ambarum partium etiam unitarum. Nec est dicendum quod ipsa natura composita et partes ejus sint partes alicujus compositi; sed ipsæ naturæ partium sunt partes naturæ compositæ. Nec est verum quod Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 60), dicat quod essentia substantiæ compositæ sit simplex; quia tale dictum clare implicat contradictionem : quidquid enim est in substantia præter ejus essentiam, est accidens; et ideo essentia substantiæ compositæ est composita, et essentia simplex est solius substantiæ (α) simplicis. Sed Philosophus vult ibi, quod forma substantialis substantiæ compositæ, quæ est in ea præter partes materiales, est forma simplex; ex qua tamen et materia resultat natura composita ». — Hæc ille, et bene; nam, sicut ponit sanctus Thomas, super eodem loco, 7. *Metaphysicæ* (lect. 17), Aristoteles ibi loquitur de principio formali, quod non est elementum, nec ex elementis.

Ad quintum respondet qui supra, quod « mors in nobis est consumptio substantiæ compositæ, quia per mortem talis substantia desinit et consumitur : non tamen totaliter, quia remanet in suis partibus. Tamen mors non est in nobis consumptio substantiæ partialis, scilicet materiæ vel formæ; sed est talium substantiarum unitarum separatio ». — Hæc ille, et bene.

Ad sextum respondet quod « humanitas differt a partibus se tota. Et ad illud quod contra hoc arguitur, dicendum est quod differre se toto potest intelligi dupliciter. Uno modo, prout totum est distributivum pro partibus totius; et sic differre se toto ab aliquibus, est differre ab eis secundum quamlibet sui partem; et quod sic differt ab aliquo se toto, nullo modo includit illud. Et per istum modum natura composita non differt se tota a partibus suis. Alio modo potest aliquid dici ab alio differre se toto, prout totum stat pro ipsa natura tota composita; et quod hoc modo differt se toto ab aliquo, potest illud includere : quia aliquod totum potest esse alterius naturæ a partibus etiam unitis, et per consequens ab eis differt realiter, et tamen eas ut partes includit ». — Hæc ille, et bene. — Et vult dicere quod, cum dicitur, A differt se toto a B, ly *toto* potest sumi syncategorematice, ut æquivalet huic complexo qualibet sui parte; vel potest sumi categorematice, ut æquivalet huic complexo composito ex partibus. Et in hoc sensu conceditur quod totum se toto differt a partibus. Nec tamen sequitur : Ergo secundum quamlibet sui partem differt a partibus; quia unus istorum sensuum est impertinens alteri.

Ad septimum respondet quod « humana natura est substantia, non materia, nec forma, sed compositum. Nec sequitur quod in homine sit duplex compositum : quia materia et forma, etiam unitæ, non sunt natura composita, sed alterius naturæ ab ea ». — Hæc ille; et bene; dum tamen bene intelligatur. Est enim duplex compositio, scilicet *ex his*, et *cum*

(α) *essentia vel.* — *essentialis* Pr.

(α) *substantiæ.* — *essentiæ.* Pr.

his. Loquendo de prima compositione, nec materia, nec forma est composita compositione *ex his*, scilicet ex partibus diversarum rationum. Sed loquendo de secunda compositione, scilicet *cum his*, conceditur quod materia est composita, et forma est composita, id est, cum alio posita. Utrum autem in homine sit duplex compositum compositione *ex his?* credo quod sic, scilicet natura et suppositum. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas : scilicet naturæ, et personæ. Naturæ quidem, sicut anima unitur corpori, naturaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero personæ constituitur ex eis, inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. » — Hæc ille.

Ad octavum dicit qui supra, quod non est simile de toto homogeneo et de toto heterogeneo. Unde concedit quod totum homogeneum non est aliud quam suæ partes unitæ, sed totum heterogeneum est aliud a suis partibus etiam unitis. Quod autem totum homogeneum non sit aliud a partibus suis unitis, probat per duas rationes adductas ad probandum antecedens hujus argumenti.

Contra : Sed apparet mihi quod utrumque totum differt a suis partibus, sicut effectus a sua causa, et constitutum a constituente, et posterius a priori. Dico igitur aliter, negando antecedens. — Et *ad primam* ejus probationem, dicitur primo, quod solum probat quod totum non est alterius naturæ numero in actu a suis partibus; sed cum hoc stat quod tota natura et partes ejus differunt, sicut ens in actu ab entibus in potentia. Dicitur secundo, quod non omnia inseparabilia secundum esse et intelligi, sunt idem realiter; sicut patet de duabus relationibus realibus oppositis. Unde, quamvis totum sit inseparabile a partibus, non tamen sequitur quod sit idem cum eis. — *Ad secundam probationem*, quæ procedit specialiter de quantitate, dicitur quod, licet concedatur quod impossibile sit duas lineas in actu esse in eodem situ, non tamen est impossibile, immo verum, duas lineas, quarum una est in actu et alia in potentia, esse in eodem situ. Modo, ex hoc quod ponimus totum homogeneum, sicut unam lineam, esse aliud a suis partibus, non sequitur duas lineas in actu esse in eodem situ; sed solum quod duæ lineæ, quarum una est in actu et alia in potentia, sunt in eodem situ; nec idem situs est adæquatus cuilibet illarum, sed est totalis unius, et partialis alterius.

Et de hoc in suo simili loquitur sanctus Thomas, in tractatu *de Principio individuationis*, vel *de Natura materiæ*, si tamen ille tractatus est suus, in hunc modum (cap. 9) : « Ex prædictis, inquit, facile est videre triplicem differentiam potentiæ, in qua aliquid dicitur esse : scilicet potentiam materiæ, in qua nihil est de illo quod de potentia dicitur educendum; et potentiam mixti, vel materiæ, quæ est in alteratione, in qua, licet essentia formæ non sit, virtus tamen est; et potentiam totius, secundum quam partes sunt in toto, quæ est maxime propinqua actui; unde in eis, cum nihil sit agens ad proprium actum, ut est quando harmonia est perfecta, necessario erunt essentiæ formarum prope sua esse. Hoc autem facilius scietur, si gradus et ordo materialium diligenter discutiatur. Sciendum est igitur quod communissimus unitatis modus repertus in rebus materialibus, est unitas continuitatis (α). In omnibus enim rebus materialibus hæc unitas reperitur. Primum namque accidens quod sequitur materiam, est quantitas. Super hanc autem unitatem, in diversis rebus invenitur unitas suæ propriæ formæ : in quibusdam autem magis perfecte, in quibusdam vero minus, ut habetur, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 8, etc.). Unitas autem quantitatis in re reperta, maxime potentialis invenitur; quia omne continuum est unum in actu, et multiplex in potentia : sicut lineæ partes non sunt aliqua duo in actu, sed sunt unum in actu, ipsa scilicet linea; sunt vero duo in potentia, et, facta divisione, fiunt actu; sola enim divisio in continuis facit esse actu; unde in divisione lineæ non inducitur aliquid novi in ipsis divisis, sed eadem essentia lineæ, quæ prius erat actu una et multiplex in potentia, per divisionem facta est actu multa. Est tamen hic similitudo cujusdam corruptionis; quia actus prior qui erat totius, sublatus est, et potentia ducta est (β) ad actum posteriorem per solam divisionem. Consimile penitus reperitur in lapide, et igne, et in omnibus generabilibus et corruptibilibus inanimatis : forma enim totius in eis, per quam habent quamdam unitatem naturæ suæ super unitatem quantitatis, secundum totam rationem formæ est in qualibet parte talium rerum; unde, facta divisione, manet essentia ejusdem formæ in partibus ad invicem divisis; quælibet enim pars ignis est ignis, et quælibet pars lapidis est lapis. Est tamen in istis divisionibus quædam similitudo corruptionis et generationis : non quod novæ formæ per talem divisionem inducantur : sed quia esse, sive actus prior, aufertur per ipsam divisionem, et potentia dicitur ad actum proprium. Super hæc autem sunt animata imperfecta, ut plantæ, et quædam etiam animalia imperfecta, ut sunt animalia anulosa. Et in ipsis iterum idem invenitur : quia, cum avellitur ramus ab arbore, non advenit nova essentia (γ) vegetabilis, sed eadem essentia, quæ una erat in arbore tota, et in uno actu, simul erat (δ) etiam multiplex in potentia, et per

(α) *continuitatis*. — *continentis* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.
(γ) *essentia*. — *forma* Pr.
(δ) *simul erat*. — Om. Pr.

divisionem novum esse acquirit (α), et alius et alius actus secutus est. Similiter in animalibus anulosis est anima in actu una, sed est multiplex in potentia accidentali; unde, facta divisione et remoto priori esse et unitate actus, sunt multa in actu. Et sic facile est videre quomodo essentia alicujus formæ est in potentia accidentali ad esse, quod tamen nondum habet. Et hoc totum contingit propter imperfectionem talium formarum; quia, cum sint sub uno actu, simul sunt sub potentia multiplici, respectu diversorum esse, quæ acquiruntur eis sine aliqua corruptione in suis essentiis, sed sola divisione facta, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus, et multis præcedentibus et sequentibus, ostendere conatur quod non est inconveniens duas essentias formarum unius rationis esse simul, dum tamen una illarum sit in actu, alia vero in potentia; sicut se habent formæ totius et formæ partium : nam in totis homogeneis, non est actu nisi una forma, quæ dat esse; sunt vero ibi multæ formæ partium, quæ non dant esse, nisi fiat divisio totius. Nec moveat quod dicit, quod partes vel formæ partium sunt unum in actu, scilicet forma totius, vel ipsum totum. Loquitur enim metaphorice, quia scilicet partes constituunt totum, et sic sunt totum. Si enim intenderet dicere quod duæ partes unitæ, sunt totum formaliter, contradiceret sibi ipsi : nam in verbis allegatis, et præcedentibus, et sequentibus, dicit quod formæ partium sunt sine proprio esse; sed forma totius habet proprium esse, secundum eum; ergo formæ partium et forma totius differunt, sicut id quod est in potentia ab illo quod est in actu; ideo, etc.

Ad nonum dicitur quod illa auctoritas est tantum contra Joannem de Neapoli sicut contra nos : quia Philosophus ibi loquitur de omni genere partium et totius; unde, si arguit identitatem totius homogenei cum suis partibus, arguit etiam identitatem totius heterogenei cum suis partibus; quam tamen Aristoteles negat. Et quod Philosophus et Commentator loquantur de quolibet toto, patet : nam Commentator, ibidem (1. *Physicorum*, comm. 17), sic dicit : « Continuum potest dividi in infinitum; et sic non est unum simpliciter : est enim unum in actu, et plura in potentia, scilicet secundum divisibilitatem. Et quia accidit in continuo, et in omni habente partes, ut multitudo ejus non solum (β) sit secundum diversitatem partium a se invicem, sed etiam secundum diversitatem partis a toto, incepit Philosophus quærere hanc diversitatem, etc. » Quod ergo Commentator dicit in fine commenti decimiseptimi, quod « unaquæque partium dicitur esse aliud a toto, sed omnes partes insimul non possunt dici esse aliud a toto, etc. », Aristoteles arguit de uno toto sicut de alio. Est ergo dicendum quod omnes partes insimul non sunt aliud a toto, ad hunc sensum quod totum est inseparabile actu et potentia ab omnibus partibus insimul unitis, licet sit separabile a qualibet parte sigillatim sumpta; et ideo non est aliter separabile. Non tamen est omnes partes formaliter. Unde illa auctoritas Commentatoris sic debet solvi sicut dictum (α) Avicennæ in primo loco superius allegatum, vel sicut dicit sanctus Thomas in præsenti distinctione, ut allegatum fuit in probatione conclusionis (β) : partes dicuntur esse totum materialiter, non quia totum sit suæ partes, sed aliquid ex partibus constitutum.

Ad decimum respondet Joannes de Neapoli, quod « sicut non est dicendum quod totum aliquid reale superaddat partibus, sed quod ipsum sit realiter differens a partibus; ita non est dicendum quod faciat unum cum partibus; facere enim unum cum alio, est conditio partis, et non totius. Sed est dicendum quod ipsum est quoddam unum, realiter differens a partibus, ad cujus unitatem per se partes ejus concurrunt ». — Hæc ille, et bene.

De prædictis Dominus Albertus, in commento 1. *Physicorum*, tract. 2, cap. 3, sic dicit : « De partis autem et totius unitate atque diversitate, sciendum quod totum in forma totius unit partes, sive illius forma sit continuitas, sive alia forma, sicut est forma corporis compositi ex partibus dissimilibus non continuis. Et ideo partes relatæ ad unam formam unientem eas, sunt una forma, sive sint continuæ, sive non. Si autem accipiantur (γ) secundum se, divisæ sunt per situm tantum, vel per situm et formam partis in eo quod pars est non continua : per situm solum, sicut partes continui, quæ non eumdem situm habent sub forma continuitatis; per situm et formam partis, sicut partes non continuæ, ut caro, et os, et hujusmodi. Unde patet qualiter partes totius compositi sunt unum, et qualiter diversa. Nec sequitur, si sunt illo modo unum, quod sint idem : quia idem dicit unitatem absolutam; unum autem quod unit partes, est in alio quodam unum, quod est forma totius uniens; nec sequitur (δ) iterum quod, si sunt diversa, quod sint divisa; quia in alio quodam sunt unita, licet distent per situm et formam, vel per situm tantum. De modo autem quod partes sunt idem toti, dicit Averroes (1. *Physicorum*, comm. 17), quod totum est partes simul sumptæ. Et hoc est verum de toto per compositionem partium facto. Posset tamen dici quod totum est unum cum partibus, quia (ε) uniens partes; et partes unum cum toto, quia sunt in unitate totius. Diversa tamen sunt secundum rationem totius ut totum est, et secundum rationem partium

(α) *acquirit*. — Om. Pr.
(β) *solum*. — Om. Pr.

(α) *est*. — Ad. Pr.
(β) *conclusionis*. — *quæstionis* Pr.
(γ) *accipiantur*. — *accipiatur* Pr.
(δ) *si*. — Ad. Pr.
(ε) *quia*. — Om. Pr.

ut partes sunt; quia sic relativam habent oppositionem ad invicem. » — Hæc ille.

Ad undecimum respondet Scotus, *super Metaphysicam* (lib. 8, q. 4), quod utraque solutio ibi data est bona. Et ad improbationem *primæ* (α), dicit quod contingit posse intelligi partes, non intelligendo totum; non tamen sequitur quod possit intelligi partes esse sine toto. — Ad improbationem *secundæ solutionis*, dicit quod, quia actio Dei non terminatur ad quidditatem secundum se, vel secundum esse quidditativum, cum abstrahat ab actu et potentia, sed ad esse reale extra, esse autem reale totius et partium unitarum est omnino inseparabile, ideo argumentum non valet. — Ad confirmationem, dicit quod ratio imaginatur falsum, scilicet non esse impossibile unum esse in aliquo signo sine alio. Hoc autem falsum est; quia æque impossibile est unum fieri sine alio in quocumque signo, sicut esse unum sine alio (β). — Hæc ille et bene.

Sed quæritur, quæ est potissima ratio quod totum differat realiter a partibus? — Dicitur quod hanc conclusionem satis bene probat Scotus, 8. *Metaphysicæ*, q. 4, ubi probat tres conclusiones.

Prima est : quod ex materia et forma fit per se unum, et faciunt unum, sed non fiunt unum. Patet per Aristotelem, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 3). Tum per ordinem et naturam earum. Tum per operationes essentiales. Tum per inseparabilitatem formæ a materia, et eductionem de illa.

Secunda conclusio est : quod illud unum quod fit seu integratur ex materia et forma, non est respectus, vel per se respectivum. Probatur : Tum quia nullus respectus intrinsece et quidditative componitur ex absolutis, cujusmodi sunt materia et forma. Tum quia nullus respectus est per se terminus generationis. (Hic forte dicetur quod est illud sine quo, non tamen formale et quidditativum. — Contra : Si nihil est ibi absolutum nisi materia et forma, et illa sunt duo absoluta; ergo non est ibi unus primus terminus. — Si dicatur quod non terminant inquantum sunt duo, sed inquantum unum, id est, inquantum unita sunt; — Contra : Secundum te, absolutum non resultat aliquod ex his; ergo respectus erit formalis et primus terminus; vel non erit ibi tantum unus primus terminus, sed plures. Item, materia et forma acquiritur et generatur ad generationem compositi, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 26 et 27); igitur compositum prius natura generatur; igitur, ultra illa duo, addet aliquod absolutum : quia alias relatio naturaliter præcederet sua extrema, et daret eis aliquid (γ) per generationem.) Tum quia omne compositum esset formaliter de genere relationis.

Tertia conclusio est : quod illud constitutum est absolutum, et aliud a materia et forma, et a relatione unionis eorum. Probatur : quia nihil constituit vel causat seipsum; sed materia et forma sunt causæ compositi. (Forte dicetur quod proprie non causant, sed integrant. Secundo, quod non sequitur aliud, quia sunt causæ intrinsecæ, et non extrinsecæ. — Sed hoc non valet. Quia aut materia integrat seipsam, aut formam, aut relationem, aut tertium absolutum. Non seipsam : patet, quia esset pars sui ipsius. Non formam : quia essentialiter distinguuntur, et sunt simplicia et principia; *principia* vero *non sunt ex alterutris*. 1. *Physicorum* (t. c. 42). Non relationem, ut probatum est; quia absolutum esset de quidditate respectivi. Ergo tertium absolutum. Et consimiliter potest argui de forma.) Tum quia, secundum aliquos, in homine non est nisi materia et anima intellectiva; sed, toto corrupto, vere remanent illa duo; ergo corruptio per se terminabitur ad secundum. Item, Philosophus dicit, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 31) : *Quod quid* (α) *est, est principium;* sed hoc non solum est forma vel materia, sed compositum. Tum quia humanitas, quæ resultat ex compositione corporis et animæ, est quidditativum, et non relatio, quia tunc homo essentialiter esset relativum; nec est anima; nec corpus, 10. *Ethicorum;* nec illa duo, quia tunc non esset quid unum. (Dices quod est illa duo unita. — Sed hoc non valet, nisi sequatur absolutum; quia ibi nulla esset unitas, nisi respectiva.) Tum quia relatio non potest esse nova, nulla mutatione facta in aliquo absoluto; sed, si materia et forma manent separata, tollitur relatio, vel non est eadem quæ fuit ante; ergo in aliquo absoluto est facta mutatio. (Forte dices quod materia mutatur, eo quod prius erat informata, et postea non. — Hoc non valet : quia terminus relationis formæ ad materiam, vel actus ad potentiam, non est materia ut informata, sed materia tantum; illa autem non mutatur.) Tum quia responsio de causa intrinseca, non solvit, sed confirmat propositum : quia nullum absolutum est intrinsecum respectivo; ergo vel materia et forma non sunt intrinseca, vel illud cujus sunt non est respectus vel respectivum. (Dices forte quod est absolutum, sed non aliud. — Contra : Si non aliud, ergo vel tantum materia est intrinseca, vel tantum forma et non materia, vel duo absoluta resultantia, vel unum aliud continens utrumque. Tria prima sunt inconvenientia. Ergo quartum debet concedi.) Tum quia compositi sunt actiones reales, 1. *de Anima* (t. c. 64, etc.). Item, compositi est subjici actionibus transmutabilibus, 1. *de Anima* (ibid.); et (β) compositi est per se generari et corrumpi, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 3). Sed horum non est causa

(α) *primæ*. — Om. Pr.
(β) *esse unum sine alio*. — *in alio signo* Pr.
(γ) *aliquid*. — Om. Pr.

(α) *quid*. — *quidquid* Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.

aliqua relatio. Ergo compositum est quid absolutum. — Hæc est sententia Scoti, qui satis bene probat intentum.

Ad argumentum principale in oppositum quæstionis factum, respondet sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, in præsenti distinctione, q. 1, art. 1, q[la] 1, in virtute, quod argumentum concludit quod Deus, de sua potentia ordinata, non potest assumere naturam irrationalem; non autem quin possit de potentia absoluta. — Per ea etiam quæ dicta sunt ad argumenta Henrici, patet responsio ad secundum argumentum.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen (α).

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

UTRUM BEATA MARIA IN PECCATO ORIGINALI FUERIT CONCEPTA

Circa tertiam distinctionem tertii *Sententiarum*, quæritur: Utrum beata Maria fuerit (β) concepta in peccato originali.

Et arguitur quod non. Quia beata Maria fuit purior angelis beatis et stantibus. Sed angeli stantes nunquam incurrerunt peccatum. Ergo nec beata Maria. Minor nota est. Sed major patet per beatum Anselmum, in libro *de Conceptu virginali* (cap. 18), ubi dicit quod *conveniens fuit ut Virgo ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi*: cum ergo angeli sint sub Deo, sequitur quod puritas angelica non est major puritate beatæ Virginis; nec dicendum quod æqualis; igitur minor.

In oppositum arguitur sic: Secundum quod dicitur, *Rom.* 5 (v. 12), *Omnes peccaverunt*, præter Christum; et intelligitur de peccato originali, secundum Glossam. Cum ergo beata Maria sit una de numero omnium, et sit alia a Christo, ergo peccavit peccato originali.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur conclusio. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

(α) *Amen.* — Om. Pr.
(β) *fuerit* — *fuit* Pr.

ARTICULUS I.

PONITUR CONCLUSIO

Quantum ad primum articulum, sit

Unica conclusio, scilicet: Quod beata Maria fuit concepta in peccato originali.

Hanc conclusionem tenet beatus Thomas, 3. *Sentent.*, in præsenti distinctione, q. 1, art. 1, q[la] 1, ubi arguit sic: « Unigenito Filio Dei singularis conceptio et partus debebatur. Sed Christi conceptio ex Virgine matre, fuit sine commixtione viri. Ergo non decuit ut mater ejus conciperetur nisi per sexuum conjunctionem. Sed post statum naturæ corruptæ, non potest esse commixtio sexuum sine libidine. Cum ergo libido illa, quæ est filia (α) peccati, ex peccato primorum parentum proveniens, sit causa originalis peccati in prole, ut Augustinus (*de Nupt. et concup.*, lib. 1, cap. 24) dicit, videtur quod non potuit Virgo beata sanctificari, nisi post conceptionem in originali factam. » Item, in principali solutione primæ quæstiunculæ, sic dicit: « Beata Virgo nullo modo in parentibus sanctificari potuit, neque etiam in ipso actu conceptionis ejus. Conditio enim specialis personalis (β) a parentibus in prolem non transit, nisi sit ad naturam pertinens; unde grammatica patris in filium non transit, quia perfectio personalis est. Unde et sanctificatio parentum in beatam Virginem transfundi non potuit, nisi curatum esset in eis non solum id quod personæ est, sed etiam illud quod est naturæ inquantum hujusmodi; quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit: perfecta enim curatio naturæ ad perfectionem gloriæ pertinet; et ideo sic in statu viæ parentes ejus curati non fuerunt, ut prolem sine peccato originali conciperent. Et ideo beata Virgo in originali peccato concepta fuit. Propter quod beatus Bernardus ad Lugdunenses scripsit, conceptionem illius non esse celebrandam; quamvis in quibusdam ecclesiis ex devotione celebretur, non considerando conceptionem, sed potius sanctificationem, quæ quando determinate fuerit, incertum est. » Item, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit: « Sanctificatio beatæ Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animæ; quia gratiæ nondum capax erat. Sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc ei infusam conservaretur (γ) ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est; sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si aliqua anima inveniretur, quæ nunquam originali

(α) *est filia.* — *et fomes* Pr.
(β) *specialis personalis.* — *spiritualis* Pr.
(γ) *conservaretur.* — *conservaret* Pr.

peccato vel macula infecta fuisset. Et ideo nec beatæ Virgini, nec alicui præter Christum est hoc concessum. » — Hæc ille.

Et similia dicit, 3 p., q. 27, art. 2, ubi sic dicit : « Sanctificatio beatæ Virginis non potest intelligi ante ejus animationem, duplici ratione. Primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali; sànctitas enim est perfecta munditia, ut dicit Dionysius, 12 cap., *de Div. Nom.* Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animæ rationalis beata Virgo non fuit sanctificata. Secundo, quia, cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia : et sic, quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam maculam originalis culpæ incurrisset; et ita non indiguisset redemptione, et salute quæ est per Christum, de quo dicitur, Matth. 1 (v. 21) : *Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum :* hoc autem (α) est inconveniens, quod Christus non sit salvator omnium hominum, ut dicitur, 1. *Timoth.* 4 (v. 10). Unde relinquitur quod sanctificatio beatæ Virginis fuit post ejus animationem. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Si nunquam anima beatæ Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator. Et ideo sub Christo qui salvari non indiguit tanquam universalis salvator, maxima fuit puritas beatæ Virginis. Nam Christus nullo modo contraxit peccatum originale, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Lucæ 1 (v. 35) : *Quod ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei.* Sed beata Virgo peccatum quidem originale contraxit, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur. Et hoc significatur, Job. 3 (v. 9), ubi de nocte peccati originalis dicitur : *Expectet lucem*, id est, Christum, *et non videat*, quia *nihil inquinatum intravit in illam*, ut dicitur, *Sapientiæ* 7 (v. 25); *nec ortum surgentis auroræ*, id est, beatæ Virginis, quæ in ortu suo a peccato originali fuit immunis. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 81, art. 3, sic dicit : « Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, præter Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum : quod est erroneum, etc. » Item, *Quodlibeto* 6, art. 7, sic dicit : « Unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit, 10. *Super Genesim ad litteram* (cap. 18). Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem, qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum sicut cæteri. Et ideo concepta fuit in peccato originali, et includitur in universalitate illorum, de qua Apostolus dicit, *Rom.* 5 (v. 12) : *In quo omnes peccaverunt :* a qua universalitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem; alioquin, si hoc alteri quam Christo conveniret, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare Matri quod aliquid subtrahatur honori Filii, *qui est salvator omnium hominum*, ut dicit Apostolus, 1. *Timoth.* 4 (v. 10). » — Hæc ille.

Prædictam conclusionem et finalem ejus probationem ponit Augustinus, 10. *de Genesi ad litteram* (cap. 18), ubi, assignans differentiam inter conceptionem Christi et conceptionem beatæ Mariæ, sic dicit : *Quid*, inquit, *incoinquinatius illo utero Virginis, cujus caro, etiamsi de peccati propagatione venit, non tamen de peccati propagine concepit, ut ne ipsum corpus Christi ea lex severit in utero Mariæ, quæ in membris posita corporis mortis, repugnat legi mentis? quam sancti patres conjugati refrenantes, non quidem nisi quousque licebat in concubitum* (α) *relaxarunt; nec tamen* (β) *tantummodo quousque licebat, ejus impetum pertulerunt. Proinde corpus Christi, quamvis ex carne feminæ assumptum est, quæ de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa erat caro peccati, sed similitudo carnis peccati. Nec enim inde accepit reatum moriendi, qui* (γ) *apparet in motu carnis non voluntario, quamvis voluntate superando, adversus quem spiritus concupiscit; sed accepit inde, non quod contagioni prævaricationis, sed quod exsolvendæ indebitæ morti, et ostendendæ promissæ resurrectioni sufficeret.* — Hæc Augustinus. In quibus verbis clare patet, eum expresse sensisse beatam Mariam in peccato originali fuisse conceptam, et traxisse reatum mortis, quia per commixtionem sexuum ab Adam descenderat. Item, conclusionem hanc expresse ponit, super psalmum 34, exponens illud (v. 13), *Ego autem, cum mihi molesti essent, induebam me cilicio*, ubi sic dicit : *Dominus carnem assumpsit de massa ipsa quæ mortem meruerat ex peccato. Etenim, ut celerius dicam, Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua propter delenda peccata.* — Hæc Augustinus in forma. Ex quibus

(α) *autem.* — *enim* Pr.

(α) *concubitum.* — *concubitu* Pr.
(β) *tamen.* — Om. Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.

patet primo, quod (α) caro Mariæ fuit massa, quæ mortem promeruit ex peccato; secundo, quod Maria mortua est propter peccatum : non actuale; ergo originale. — Has duas auctoritates Augustini induxi specialiter ad refellendum frivolas solutiones quorumdam modernorum, excipientes beatam Virginem a quibusdam auctoritatibus et sententiis generalibus Augustini, sicut est illa quam ponit, *de Fide ad Petrum*, cap. 2, ubi sic dicit : *Quia sine libidine*, inquit, *non est parentum concubitus, ob hoc ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus.* Et infra, capit. 26, dicit : *Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato, impietati subditum, morti subjectum, et ob hoc natura iræ filium nasci.* Item, libro 1. *de Nuptiis et concupiscentia* (cap. 12), dicit quod ideo Christus non de concubitu nasci voluit, *ut hinc etiam doceret, omnem qui de concubitu nascitur, carnem esse peccati; quandoquidem sola quæ non inde nata est, non fuit caro peccati.* — Hæc ille. — Et multas tales regulas fidei ponit Augustinus, quæ non possunt exponi per exclusionem beatæ Mariæ; quia, ut ostensum est, Augustinus hoc expresse ponit de beata Maria.

Hanc veritatem asseruit beatus Ambrosius, qui (ut recitat Augustinus, 2. *de Gratia Christi et peccato originali*, cap. 41), *super Lucam* (lib. 2), ait : *Solus enim per omnia ex natis de femina sanctus Dominus Jesus, qui terrenæ contagia corruptelæ immaculati partus novitate non senserit, et cœlesti majestate depulerit.* Si autem ipse solus, igitur nullus alius; et per consequens nec beata Virgo, mater ejus. — Item, idem Ambrosius, super Isaiam, ut etiam ibidem recitat Augustinus, loquens de Christo : *De Spiritu Sancto*, inquit, *natus, abstinuit a peccato. Omnis homo enim mendax; et nemo sine peccato, nisi unus Deus. Servatum est igitur, ut ex viro et muliere, id est, per illam corporum commixtionem, nemo videatur esse expers delicti. Qui autem est expers delicti, expers etiam est hujus conceptionis.* — Hæc ille. — Ex prima autem parte hujus auctoritatis, cum ait, *Nemo sine peccato nisi unus Deus*, manifeste infertur propositum. Et similiter ex secunda, cum constet quod beata Virgo non fuit expers conceptionis quæ est per commixtionem viri et mulieris. — Item, expressius ad propositum, libro primo super Lucam, exponens illud verbum (1, v. 35), *Spiritus Sanctus superveniet in te*, etc., sic dicit : *Superveniens Spiritus Sanctus in Virginem, mentem ipsius ab omni sorde vitiorum castificavit* (β). — Hæc ille. — Ubi sciendum quod sordes vitiorum istæ, a quibus in conceptione Salvatoris Virgo castificata dicitur, non fuerunt aliqua peccata actualia, sed quædam reliquiæ originalis peccati, secundum expositionem Doctorum sanctorum. Et consimiliter intelligenda sunt dicta Joannis Damasceni, 3. *Sententiarum suarum* (*de Fid. Orth.*), cap. 2, ubi sic dicit : *Post assensum igitur sanctæ* (α) *Virginis, Spiritus Sanctus supervenit super ipsam, secundum sermonem quem dicit angelus* (β), *purgans ipsam.*

Eamdem veritatem tenuit Leo Papa. Nam, in sermone quodam de Natali, qui incipit : *Exultemus*, dicit quod in nulla alia matre fuit sine sorde peccati conceptio, nisi in beata Virgine; et quod ipsa Virgo inde ab illo peccato purgationem traxit, unde concepit. Unde verba sua sunt hæc : *Natus est Christus ex Virgine, quam non humanus coitus, sed Spiritus Sanctus fœcundavit. Et cum in omnibus matribus non fiat sine sorde peccati conceptio, hæc inde purgationem traxit unde concepit. Quo enim patrum seminis transfusio non pervenit, peccati se illic origo non miscuit*, etc. Et post pauca : *Illusa est securi hostis astutia, qui nativitatem pueri in salutem humani generis procreati, non aliter sibi quam omnium nascentium putavit obnoxiam*, etc. Et post : *Et dum vitiatæ originis præjudicium generale prosequitur, chirographum quo nitebatur excidit* (γ), *ab illo iniquitatis exigens pœnam, in quo nullam reperit culpam.* — Hæc ille. — Item, idem, in alio sermone qui incipit, *Cum semper* (δ) *nos*, hæc dicit : *In totius humani generis strage communi, unum solum fuit* (ε) *remedium sub divinæ rationis occulto, quod posset* (ζ) *subvenire prostratis : si aliquis filiorum Adam originalis prævaricationis alienus atque innocens nasceretur, qui cæteris et exemplo prodesset et merito. Sed quia hoc naturalis generatio non sinebat, nec poterat vitiatæ* (η) *radicis propago esse sine semine, de quo Scriptura dicit* (Job. 14, v. 4) : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es? Dominus Deus factus est filius David, et de promissi germinis fructu proles est orta sine vitio.*

Eamdem veritatem asserit beatus Gregorius, 11. lib. *Moralium* (cap. 28), exponens illud Job 14 (v. 4), *Nonne tu qui solus*, ubi sic dicit : *Beatus Job incarnationem Redemptoris intuitus, solum vidit in mundo hominem de immundo semine non esse conceptum, qui sic in mundum venit ex Vir-*

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) Hæc verba non sunt Ambrosii; sed leguntur in Glossa ordinaria.

(α) *sanctæ.* — *semper* Pr.
(β) *angelus.* — *Augustinus* Pr.
(γ) *excidit.* — *excedit* Pr.
(δ) *semper.* — *super* Pr.
(ε) *fuit.* — Om. Pr.
(ζ) *posset.* — *possit* Pr.
(η) *vitiatæ.* — *vitii* Pr.

gine, ut nihil haberet de immunda conceptione. Neque enim ex viro et femina, sed ex Spiritu Sancto et Maria Virgine processit. Solus ergo in carne sua vere mundus extitit, qui delectatione carnis tangi non potuit, quia nec per carnalem delectationem huc venit. — Hæc ille.

Ejusdem sententiæ fuerunt illi sancti Doctores quos nominat Augustinus, lib. 2 *Contra Julianum*, ubi (cap. 10), prope finem (α), postquam multas auctoritates diversorum induxerat, ad probandum omnes præter Christum sub peccati obligatione concipi, sic concludit : *Propter*, inquit, *catholicam fidem, sancti ac beati et in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes, Irenæus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Joannes, Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum, ut eos omittam qui nondum dormierunt, adversus vos proferunt de omnium hominum peccato originali obnoxia successione sententiam; unde nemo eruitur, nisi quem sine lege peccati repugnante legi mentis Virgo concepit.* — Hæc Augustinus. Ubi expresse patet istos undecim patres a peccato originali nullum eximere nisi Christum, immo per eos omnem alium includi de facto, nec in hoc aliquam prærogativam tribuunt Virgini gloriosæ; quod utique cum devotissimi fuerint, non omisissent, si non debuisset omitti.

Hanc conclusionem tenent et tenuerunt, Origenes, Isidorus, Bernardus, Anselmus, Hugo de Sancto Victore, Magister Sententiarum, Remigius, Alcuinus, Cassiodorus, Cassianus, P. Ravennas, Gratianus, Alanus, Alexander Neckam, Innocentius Papa, Joannes Beleth, Mauritius episcopus Parisiensis, Altisiodorensis, Raymundus de Pennaforti, Alexander de Ales, Albertus, Petrus de Tarentasia Papa, Petrus de Palude, Durandus, Hervæus, Joannes de Neapoli, Jacobus de Voragine, Nicolaus Traveth, Ægidius de Roma, Gregorius de Arimino, Bonaventura, Robertus de Tornaco, Nicolaus de Lyra, Adam Goddam, Henricus de Gandavo, Godofridus, Joannes de Polliaco, Ricardus de Media Villa, et multi alii, quorum dicta recitat frater Guillielmus de Gannato in tractatu quem super hac materia edidit, et intitulatur *de Vera innocentia Matris Dei*.

Rationes autem ex dictis sancti Thomæ possunt quatuor formari. — Prima talis est : Quicumque est redemptus per Christum, habuit peccatum. Sed beata Maria fuit redempta per Christum. Igitur habuit peccatum : non autem actuale; igitur originale. — Secunda talis est : Nullius (β) humanæ personæ conceptio æquatur in puritate, et immunitate, et elongatione a peccato, conceptioni Filii Dei. Sed Maria fuit humana persona. Ergo ejus conceptio non æquatur in puritate, aut elongatione a peccato, conceptioni Christi. Æquaretur autem, si nunquam habuisset peccatum originale. Igitur habuit. — Tertia talis est : Singulare privilegium Filii Dei non convenit alteri. Sed concipi in gratia et sanctitate, singulare est (α) privilegium Filii Dei. Igitur nulli alteri competit. — Quarta talis est : Nulla persona concepta per sexuum commixtionem, est expers peccati originalis. Sed beata Maria fuit hujusmodi. Igitur non fuit expers originalis peccati.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

I. Argumenta Scoti et sequacium. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusionem. Et primo, contra conclusionem in se. Secundo, contra probationes ejus. Contra conclusionem in se, arguit Scotus (dist. 3, q. 1), et sui sequaces, multipliciter. Et

Primo sic. Perfectissimus mediator habet perfectissimum actum mediandi, respectu alicujus personæ pro qua mediat vel meretur; ergo Christus habuit perfectissimum actum possibilem mediatori, respectu alicujus personæ respectu cujus erat mediator. Sed respectu nullius habuit excellentiorem quam respectu Mariæ; ergo respectu illius habuit perfectissimum. Sed hoc non fuisset, nisi meruisset eam præservari a peccato originali. Igitur, etc. Major probatur tripliciter. Primo, per comparationem ad Deum cui reconciliat. Secundo, per comparationem a malo a quo liberat. Tertio, per comparationem ad obligationem personæ quam reconciliat.

Ad videndum *primam probationem* (β), pono exemplum consonum exemplo (γ) Anselmi, secundo libro (δ) *Cur Deus homo*, cap. 16. Aliquis offendens regem demeretur in tantum ut cuilibet filio ejus naturali rex offendatur, et offensus eum exhæredet. Ista offensa statuitur non remittenda, nisi offeratur regi ab aliquo innocente aliquod obsequium magis gratum quam peccatum fuerit offensivum. Aliquis offert ita gratum obsequium et reconciliat filios, ut non exhæredentur, tamen cuilibet nato rex offenditur, licet postea offensam remittat propter merita mediatoris. Si ille mediator posset placare regem, ut (ε) præveniret respectu alicujus filii, ne ei rex offenderetur, hoc magis (ζ) esset quam si (η) rex offensam habitam contra talem remittat;

(α) *prope finem.* — *in fine* Pr.
(β) *Nullius.* — *Illius* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *probationem.* — *perfectionem* Pr.
(γ) *consonum exemplo.* — *et primo* Pr.
(δ) *secundo libro.* — Om. Pr.
(ε) *ut.* — Om. Pr.
(ζ) *magis.* — *enim majus* Pr.
(η) *si.* — *quod* Pr.

nec est impossibile cum illa offensa non sit ex culpa propria, sed contracta. Ex isto exemplo arguitur sic. Nullus perfectissime placat aliquem pro offensa alterius contrahenda, nisi posset prævenire ne offendatur illi; nam si offensum jam placat ut remittat, non perfectissime placat. Sic in proposito. Deus non offenditur animæ propter motum interiorem in Deo, sed tantum propter culpam interiorem in anima ipsa. Ergo non perfectissime placat Trinitatem pro offensa contrahenda a filiis Adæ, si non præveniat ut alicui Trinitas non offendatur, et per consequens anima alicujus filii Adæ non habeat culpam.

Secundo arguitur sic. Perfectissimus mediator meretur amotionem omnis pœnæ ab eo quem reconciliat. Sed culpa originalis est major pœna quam carentia divinæ visionis; quia peccatum est maxima pœna naturæ intellectualis. Ergo Christus, si perfectissime reconciliavit istam pœnam, meruit ab aliquo auferri. — Confirmatur. Quia, si filio Adæ esset maxima pœna regem contra eum offendi (α), nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo non tantum (β) exhæredationem, sed etiam esse inimicum regis.

Tertio. Quia Christus immediatius videtur fuisse reparator ab originali quam ab actuali; unde et necessitas incarnationis Christi communiter assignatur ex peccato originali. Sed communiter supponitur, quod ipse fuerit ita perfectissimus mediator respectu alicujus personæ, puta Mariæ, quod eam præservavit ab omni peccato actuali. Igitur similiter ab omni peccato originali.

Quarto. Quia persona reconciliata non summe obligatur reconciliatori (γ), nisi ab eo habeat summum bonum quod potest per mediatorem haberi. Sed ista innocentia, scilicet præservari a culpa contracta vel contrahenda, potest per mediatorem haberi. Ergo nulla persona summe tenebitur Christo ut mediatori, si nullam præservavit a peccato originali. Et si dicatur quod æqualiter tenetur persona, cui remittitur peccatum, sicut persona quæ præservatur a peccato, propter illud Lucæ, 7 (v. 47), *Cui autem plus dimittitur plus diligit*, quære ibi responsionem Augustini dicentis quod omnia non commissa sunt dimissa, ac si essent commissa, immo excellentius beneficium est præservare a malo quam permittere cadere in malum et ab eo postea liberare. Videtur etiam quod Christus multis meruit gratiam et gloriam, et pro eis sunt debitores Christo ut mediatori. Quare nulla anima (δ) erit ei debitrix pro innocentia? Et quare, cum omnes Angeli beati sint innocentes in patria, non est verisimile quod sola anima Christi sit innocens, et nulla alia anima rationalis. — Hæc Scotus in forma.

(α) *regem contra eum offendi.* — *scire regem esse offensum contra eum* Pr.
(β) *tantum.* — Om. Pr.
(γ) *reconciliatori.* — *reconciliari* Pr.
(δ) *nulla anima.* — *natura humana* Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Arguit etiam (α) Aureolus (dist. 3, q. 1, art. 3 et 4).

Primo. Quia quidquid fuit possibile et condecens, fuit collatum beatæ Virgini. Sed possibile fuit Virginem præservari a peccato originali divina virtute: quia potentior est Deus in præservando quam caro in inficiendo; et ideo Deus potuit prævenire infectionem carnis. Hoc etiam fuit condecens; quia decuit quod Mater Dei esset mundissima: cum enim esset mater gratiæ, decuit quod nunquam aliqua dispositione contraria ad gratiam inficeretur; et iterum Augustinus probat quod corpus ejus non est incineratum, quia non decuit. Ita in proposito non decuit quod pollueretur peccato originali; et credo quod beata Virgo plus optabat non pollui peccato originali quam corpus suum non incinerari, et de hoc magis gaudet.

Secundo arguit sic: Quia secundum sanctos nunquam peccavit venialiter, quia non decuit quod pollueretur aliquo peccato actuali veniali; et certe major macula est peccatum originale. — Et hoc patet in exemplo sensibili: quia, si corporale aptum ad recipiendum corpus Christi, cadat in lutum fœtidum et corruptum, quamvis optime lavetur et mundetur, nunquam tamen esset aptum ad recipiendum corpus Christi, immo esset magis abominabile quam ante. — Item, major gratia fit illi qui non permittitur cadere in lutum, quam illi qui permittitur cadere, sed statim sublevatur. — Hæc Aureolus.

III. Argumenta aliorum. — Arguunt alii (apud Joannem de Neapoli, *Quodlibeto* 1, q. 11.)

Primo. Quia pœnæ utiles fuerunt relinquendæ beatæ Virgini; non autem inutiles pœnæ. Sed culpa originalis non fuisset utilis beatæ Mariæ; pœnæ autem temporales fuerunt ei utiles: quia in eis meruit gratiam. Igitur, etc.

Secundo. Quia beatus Bernardus uni monacho desideranti eum videre, post mortem, apparuit totus lucidus præterquam in pectore, ubi habuit unam maculam, quam dixit se habere propter illud quod dixerat de beata Virgine, quod fuit concepta in originali peccato.

Tertio. Quia, sicut Christus fuit perfectissimus mediator, ita beata Virgo fuit convenientissima mediatrix. Sed hoc non fuisset, si ipsa aliquam culpam incurrisset; quia convenientius potest aliquis placari per illum qui nunquam offendit, quam per eum qui post offensam reconciliationem obtinuit. Igitur, etc.

Quarto arguitur. Quia Augustinus, in lib. *de Natura et Gratia*, circa medium (cap. 36), dicit

(α) *etiam.* — Om. Pr.

quod, *cum de peccatis agitur, nullam de beata Virgine volo haberi* (α) *quæstionem*. Ubi videtur innuere quod ipsa nulli peccato fuit subjecta.

Quinto hoc idem probatur per Anselmum, qui de hoc fecit librum specialem.

Sexto. Quia Ricardus de Sancto Victore hoc dicit in quodam sermone de conceptione.

Septimo. Quia Ecclesia de nullo facit festum nisi de sancto. Sed multæ ecclesiæ faciunt festum de conceptione beatæ Mariæ. Igitur ipsa fuit concepta sancta.

Octavo. Quia Anselmus dicit in quadam epistola ad episcopos Angliæ : *Non credo verum esse amatorem Virginis qui respuit celebrare festum conceptionis.*

Nono. Quia potissima ratio, quam habet sanctus Thomas pro sua conclusione, est illa quæ procedit de universali redemptione facta per Christum, et infert quod si beata Maria non habuit originale, non potest dici redempta. Hæc autem ratio non valet; quia dicit Durandus (dist. 3, q. 1), quod, si beata Virgo nullum peccatum contraxisset, tamen vere potuisset dici redempta a Deo, pro eo quod in sua radice, ex natura suæ conceptionis, obligata erat ad incurrendum peccatum, nisi fuisset a Deo præservata. Licet enim impedire ne aliquis obligetur, non sit redimere, quando ille nunquam fuit obligatus in se nec in sua radice; tamen quando aliquis fuit obligatus in sua radice et impeditur ne obligetur, ille veraciter redimitur : « ut si aliquis impetret quod proles nascitura ex parentibus servis non incurrat servitutem, talis vere diceretur redemisse prolem a servitute. Cum igitur beata Virgo esset servituti peccati originalis obnoxia in sua radice, scilicet in parentibus, si fuit impeditum virtute divina, ne in se servitutem hanc incurreret, ut esset convenientior mater Salvatoris, vere potest dici quod indiguit beneficio redemptionis, et tanto magis et familiarius fuit redempta, quanto redemptio fuit in ipsa celerius inchoata. »

Decimo. Quia auctoritates sanctorum inductæ, non sufficienter probant conclusionem; quia ad omnes illas et consimiles potest tripliciter responderi. — Primo, quod, quamvis beata Maria de facto non contraxerit peccatum originale, tamen ex debito seu de jure contraxisset, nisi ab eo præservata fuisset; ideo dicunt multi doctores quod omnes auctoritates in quibus dicitur quod omnes naturaliter geniti ab Adam, contrahunt peccatum originale, intelligendæ sunt de jure seu de debito, non autem de facto : quia quilibet filius naturalis Adæ est debitor justitiæ originalis, et ex demerito Adæ caret ea, et sic contrahit peccatum originale; sed beata Virgo de facto nunquam contraxit. — Secundo, potest dici, et dicunt multi, quod tales auctoritates sunt

(α) *haberi*. — *habere* Pr.

exponendæ, quod sancti in talibus loquuntur secundum communiorem (α) cursum. Dicunt enim quod iste est modus sanctorum et philosophorum, quod quando loquuntur de aliqua materia in communi, tractant communiter; sed quando loquuntur in speciali, tunc veritatem determinant. Et dicunt quod sic (β) sentiunt et senserunt sancti in proposito : quia, loquendo de filiis Adæ in communi, dixerunt quod omnes contrahunt peccatum originale, scilicet secundum communem cursum; sed loquendo in singulari de beata Virgine, dixerunt oppositum, ut patet per auctoritates Augustini allegatas in *de Natura et Gratia*, et Anselmi in *de Conceptione B. Mariæ Virginis* (γ). — Tertio, potest dici quod ubicumque ponitur sola anima Christi, vel tantum anima Christi, in prædictis auctoritatibus, intelligitur anima beatæ Virginis; quia (δ) simul quantum ad peccatum concurrunt Christus et beata Virgo, sicut dicit Augustinus in libro *de Natura et Gratia*.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

I. Ad argumenta Scoti et sequacium. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Ideo

Ad primum respondit Gregorius de Arimino, super secundum *Sententiarum*, dist. 30 et trib. seq. (q. 2, art. 1), quod « antecedens principale ibidem assumptum, non habet majorem evidentiam quam si diceretur quod perfectissimus mediator habet respectu cujuslibet personæ pro qua mediat, perfectissimum actum mediandi, ut clarum est. Et sic, secundum illum modum arguendi, probaretur quod etiam omnes alios Christus præservavit et præservat a peccato originali; quod non est dicendum.

« Præterea. Juxta *secundam probationem*, deduceretur quod beata Virgo fuit præservata ab omni pœna temporali corporis et animæ, et ab ipsa etiam corporali morte; quod utique falsum est. Et quod ita posset deduci, clarum est.

« Item. Secundum *tertiam probationem*, probaretur quod plures alios præservavit a culpa originali; quod tamen non dicitur ab aliquo doctore. Patet deductio. Nam Christus, ut ait, fuit immediatius reparator (ε), respectu originalis quam respectu actualis peccati, et per consequens quam mortalis

(α) *communiorem*. — *communionem* Pr.
(β) *sic*. — Om. Pr.
(γ) *de Conceptione B. Mariæ Virginis*. — *de conceptu virginali* Pr.
(δ) *quia*. — Om. Pr.
(ε) *tam*. — Ad. Pr.

actualis. Sed communiter creditur quod plures alios præservavit ab omni actuali mortali, ut Joannem Baptistam et Jeremiam, qui fuerunt in utero sanctificati. Ergo et ab originali.

« Amplius. Secundum *quartam probationem*, primo probaretur quod beata Virgo in primo instanti suæ conceptionis fuit beata, quoniam tale bonum potuit habere per Christum mediatorem, et similiter quod fuerit in corpore glorificata; quæ omnia falsa sunt. Secundo, quærendum est quomodo accipiat summe teneri vel obligari mediatori. Aut enim sic ut dicatur tantummodo esse summe obligatus, quem non est possibile esse magis obligatum; et sic constat beatam Virginem non fuisse summe obligatam Christo, etiam dato quod fuerit præservata a peccato originali, nam potuisset Christus tunc ei contulisse beatitudinem quam nunc habet, et multo etiam majorem, et simul gloriam perfectam corporis, propter quæ amplius obligata fuisset, accipiendo semper obligationem secundum proportionem ad beneficia recepta, ut accipit argumentum. Vel capit summe obligari mediatori, ut ille dicatur summe obligatus ei, quia nulli alteri est tantum obligatus vel esse potest, aut quia per omne quod habet est ei obligatus; et sic quilibet alius præter Virginem est summe obligatus, et tamen non quilibet alius fuit præservatus ab originali peccato. Ex quo patet quod illa ratio non valet. Quinimmo probat oppositum illius quod intendit. Nam mediatio placativa, qualis fuit mediatio Christi reconciliantis nos Deo, sicut etiam sumit arguens, utique supponit offensam. Et ideo, si mediavit inter Virginem et Deum, sequitur quod Virgo Deum offendit per peccatum; et si non per actuale, igitur per originale. Unde econtra si ipsa nullum peccatum habuit, nullo reconciliante mediatore indiguit.

Ad rationem vero in se, respondetur quod actum mediandi esse perfectissimum possibilem, potest ex duplici sensu dici. Unus est quod nullus potuit esse convenientior eo aut decentior; et sic antecedens conceditur: et dico quod non solum respectu alicujus personæ, sed etiam respectu cujuslibet pro qua Christus mediavit, habuit perfectissimum actum mediandi. Nec tunc valet ulterior deductio; nam ille actus mediandi quem arguens accipit, si fuisset, non fuisset decentior aut rationabilior eo qui fuit de facto. Alius sensus est (α) quod per nullum alium modum mediandi persona reconciliata potuit fieri Deo gratior, aut a culpa immunior et a pœna securior; et tunc dico quod (β), sicut respectu aliorum non habuit Christus mediator perfectissimus actum perfectissimum mediandi, sic nec respectu beatæ Virginis; et ideo negatur antecedens in isto sensu. — Ad aliam probationem, cum assumitur quod perfectissimus mediator meretur amotionem omnis pœnæ, patet esse falsum in proposito; nam beata Virgo in vita ista multas habuit pœnas.

« Ad *tertium*, cujus virtus est in hac consequentia, Christus præservavit Virginem ab omni peccato actuali, igitur et ab originali, quamvis simpliciter accepta ista consequentia negari posset, nam pueros baptizatos in pueritia decedentes præservavit Deus a quolibet actuali, non tamen ab originali, si tamen accipiatur determinate pro his qui usu discretionis et liberi arbitrii potiti sunt, concedenda videtur, secundum Augustinum, libro 5. *Contra Julianum*, cap. 15; ubi Juliano dicenti, *notandum esse, ex verbis beati Petri dicentis de Christo* (1. Petr. 2, v. 22), « *Qui peccatum non fecit*, » *quod* (α) *judicavit Apostolus hoc sufficere ad ostendendum in Christo nullum fuisse peccatum, quia qui peccatum non fecit, habere non potuit*, respondit Augustinus: *Omnino verissimum est. Profecto enim et peccatum major fecisset, si puer habuisset: nam propterea nullus homo est præter Christum, qui peccatum non fecerit grandioris ætatis accessu; quia nullus est hominum, præter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis ætatis exortu.* Ex his patet quod Augustinus de Christo infert quod, si habuisset originale, etiam fecisset actuale, et econtra vult sequi: Non fecit actuale, ergo non habuit originale. Et ideo, ut videtur secundum prædicta, cum ex secunda parte auctoritatis et dictis (β) sanctorum, beata Virgo habuerit originale peccatum, consequenter concedendum esse videretur quod habuerit etiam aliquod peccatum actuale, licet non mortale; et sic esset illud antecedens negandum. Hæc tamen sine assertione et injuria (γ) reverentiæ suæ dixerim dubitative. » — Hæc Gregorius de verbo ad verbum.

Quæ omnia videntur bene dicta, præter ultimum, quod repugnat dictis sancti Thomæ. Unde, in 3 p., q. 27, art. 4, sic dicit: « Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita appropriat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud 2. *Corinth.*, 3 (v. 6): *Idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti*. Beata Virgo autem (δ) fuit electa divinitus, ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quod Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dixit (Luc. 1, v. 30 et 31): *Invenisti gratiam apud Deum; ecce concipies*, etc. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando. Tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud *Proverbiorum* 17 (v. 6), *Gloria filiorum patres eorum;* unde, per oppositum, ignominia Matris in Filium redundasset. Tum etiam quia sin-

(α) *est*. — Om. Pr.
(β) *quod*. — *quia* Pr.

(α) *quod*. — *quia* Pr.
(β) *dictis*. — *dicta* Pr.
(γ) *injuria*. — *invidia* Pr.
(δ) *autem*. — *igitur*. Pr.

gulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed in utero; dicitur autem, *Sapientiæ* (1 v. 4): *In malivolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et ideo simpliciter fatendum est quod beata Virgo nullum peccatum actuale commisit, nec mortale, nec veniale; ut sic impleretur quod dicitur, *Cantic.* 4 (v. 7): *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* » — Hæc ille. — Et ideo dicitur aliter, secundum primam viam quam tangit ipse Gregorius, quod illa consequentia non valet, Christus præservavit Virginem ab omni actuali, igitur et ab originali. Et ad dictum Augustini, 5 lib. *Contra Julianum*, dicitur quod, si Augustinus intendat loqui de qualibet persona humana naturaliter genita et alia a Christo, tunc hoc quod dicit *facere peccatum*, debet accipi large, pro eo quod est habere in se effectum peccati originalis, et inclinationem habitualem vel actualem, et causam proximam peccati actualis, scilicet fomitem. Et ad hunc sensum conceditur quod beata Virgo fecit peccatum; nam ipsa habuit fomitem peccati in se, quousque concepit Dei Filium, et non ultra. De hoc beatus Thomas, 3 p., q. 27, art. 3, sic dicit: « Quidam dixerunt quod in prima sanctificatione Virginis, qua sanctificata fuit in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt quod remansit fomes, quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum; sublatus tamen fuit, quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dicunt quod sublatus fuit fomes, inquantum pertinet ad corruptionem personæ, prout impellit ad malum et facit difficultatem ad bonum; remansit tamen, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ, prout scilicet est causa traducendi peccatum originale in prolem. Alii vero dicunt quod in prima sanctificatione remansit fomes per essentiam, sed ligatus fuit; in ipsa autem conceptione Filii Dei, fuit totaliter sublatus. Ad horum autem intellectum, oportet considerare quod fomes nil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus; habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi; quod quidem fit, inquantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum, vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in beata Virgine, non inclinans ad malum, est ponere duo opposita esse simul. Et etiam videtur contradictionem implicare, quod remanserit fomes inquantum pertinet ad corruptionem naturæ, non autem inquantum pertinet ad corruptionem personæ. Nam, secundum Augustinum, in libro *de Nuptiis et concupiscentia*, libido est quæ peccatum originale transmittit in prolem; libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi; et ideo, si fomes totaliter subtraheretur inquantum pertinet ad corruptionem personæ, non posset remanere inquantum pertinet ad corruptionem naturæ. Restat igitur ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel fuerit ligatus. Posset tamen intelligi quod fomes totaliter fuerit sublatus, hoc modo quod præstitum fuerit beatæ Virgini ex abundantia gratiæ descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animæ ad ipsam, quod inferiores vires numquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est (3 p., q. 15, art. 2) fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse, et sicut fuit in Adam ante peccatum originale per originalem justitiam; ita quod quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis justitiæ. Et quamvis hæc positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, tamen in aliquo derogat dignitati Christi, absque cujus virtute nullus a prima damnatione liberatus est. Et (α) quamvis per fidem Christi aliqui ante incarnationem Christi fuerint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberatus fuerit, non videtur fieri debuisse, nisi post incarnationem ejus, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo, sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis, nullus adeptus fuit carnis immortalitatem; ita etiam videtur inconveniens dicere quod ante carnem Christi in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris ejus, vel (β) cujuscumque alterius, fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis, sive membrorum. Et ideo videtur melius dicendum quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus Virgini fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus: non quidem per actum rationis suæ, sicut in viris sanctis, quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris exsistens, hoc enim fuit speciale privilegium Christi; sed per gratiam abundantem quam in sanctificatione (γ) acceperat, et etiam perfectius per divinam Providentiam sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione corporis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem totalis subtractio fomitis. Et hoc significatur, *Ezech.* 43 (v. 2), ubi dicitur: *Ecce gloria Domini Israel ingrediebatur per viam orientalem*, id est, per beatam Virginem; *et terra*, id est, caro Mariæ, *splendebat a majestate ejus*, scilicet Christi. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod in beata Virgine adulta remansit aliqua habitualis inclinatio ad malum; et talem

---

(α) *Et.* — Om. Pr.
(β) *vel.* — Om. Pr.
(γ) *sanctificatione.* — *semine* Pr.

inclinationem habere, vocat Augustinus *facere peccatum*. Nec est iste modus loquendi novus, cum in multis locis Scripturæ effectus peccati dicatur peccatum, sicut prolixe declarat Augustinus super illo verbo Psalmi 34 (v. 13), *Ego autem, cum mihi molesti essent,* etc. Potest etiam dici quod illa auctoritas Augustini, libro quinto *Contra Julianum*, est intelligenda secundum communem legem, ubi peccatum actuale per gratiam non impeditur; sed beata Virgo fuit super hoc privilegiata, de cujus privilegio constat ex dictis sanctorum, et potissime Augustini, ut post dicetur. Aliæ vero solutiones Gregorii ad objecta de perfecto mediatore bonæ sunt, et concordes dictis sancti Thomæ, utputa quod non est de ratione perfectissimi mediatoris prævenire omnem offensam illius pro quo mediat, immo hoc est contra rationem mediatoris. Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 5, q^la^ 2, dicit quod « ideo dicitur aliquis mediator, quia actum medii exercet in conjungendo disjunctos ». Et similiter (ibid.), q^la^ 3, dicit quod « officium mediatoris est reconciliare discordes ». Ille ergo qui nunquam habuit cum Deo discordiam, nullo modo indiguit mediatore, nec habuit mediatorem inter se et Deum.

Item, Joannes de Neapoli, primo suo *Quodlibeto*, q. 11, ponit similes solutiones eis quas dat Gregorius. Unde

Ad primam probationem Scoti, dicit quod major illius est falsa, qua dicit: Nullus summe placat aliquem pro offensa, nisi præveniat omnem offensam, etc. « Nam, ut dicit, ille summe placat aliquem, qui summam gratiam offensi impetrat offendenti, qui quandoque de facto fuit offendens; immo, si nunquam offenderit (α), non proprie posset dici offensus placari per mediatorem quemcumque. Unde, cum mediatoris sit unire per amorem et gratiam offendentem offenso a quo distat per offensam, perfectior est hominis mediatio ad Deum, qua unitur per gratiam ille qui quandoque offendit, quam illa (β) qua unitur ille qui nunquam offendit. Et sic dicendum est in proposito, quod Christus perfectissime mediavit (γ) inter Virginem beatam et Deum, ei, post offensam culpæ originalis, majorem gratiam conferendo quam alicui puræ creaturæ. Et præterea, si non esset ita, sequeretur quod nullus homo contraheret peccatum originale; quia perfectissimus mediator debet habere perfectissimum actum mediandi, non solum respectu unius personæ pro qua mediat, sed respectu omnium : quia perfectius est perfecte mediare respectu omnium quam respectu aliquorum vel unius tantum. Unde ratio nihil penitus concludit. Ideo dicendum quod Christus fuit perfectissimus mediator, quia fuit Deus et homo; non autem quantum ad hoc quod omnibus pro quibus mediat impetret maximam gratiam quam Deus posset conferre de potentia absoluta, et multo minus quantum ad hoc quod omnibus, aut aliquibus, vel in uno tantum, præveniat ne Deus offendatur per culpam originalem vel actualem. » — Hæc ille.

Ad secundam probationem, dicit quod « sufficit, ad hoc quod Christus possit dici perfectissimus mediator, quod, quantum est ex se, omnibus divinam gratiam mereatur, non autem omnis pœnæ carentiam pro semper, aut culpæ originalis ». — Et similiter, ad confirmationem, dicit quod « summe perfecte reconciliaret regem offensum alicui, qui omnibus ejus filiis gratiam regis mereretur, et hæreditatem paternam, dato quod omnes quandoque essent inimici ejus ».

Ad tertiam probationem, dicit quod « non est simile de peccato originali, quo omnes peccamus in Adam, et est peccatum naturæ, et de peccato actuali, quod homo incurrit ex personali deordinatione : quia peccatum originale contrahitur per carnalem propagationem seu commixtionem maris et fœminæ, quo modo beata Virgo propagata fuit; sed peccatum actuale incurritur per personalem deordinationem, a qua fuit beata Virgo immunis. Christus autem fuit reparator et reconciliator naturæ ab utroque peccato; quia meruit gratiam omnibus, per quam utrumque amovetur. Nec proprie posset dici reparator vel reconciliator, respectu alicujus qui nunquam fuisset peccato subjectus. Unde ratio magis concludit oppositum quam propositum; quia, ex hoc quod Christus immediatius fuit reparator et reconciliator naturæ a peccato originali quam actuali, sequitur quod omnes contrahunt originale, non autem omnes incurrunt actuale; et præservare a culpa non est proprie reparare vel reconciliare ». — Hæc ille. — Et conformiter sancto Thomæ, 3 p., q. 1, art. 4, ubi sic dicit : « Certum est Christum venisse in hunc mundum, non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad (α) deletionem omnium peccatorum quæ postmodum superaddita sunt : non quod omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundum illud Joan. 3 (v. 19), *Venit lux in mundum, et magis dilexerunt homines tenebras quam lucem ;* sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium deletionem. Unde, *Roman.* 5 (v. 15 et 16), dicitur : *Non sicut delictum, sic et donum; nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est.

(α) *offenderit.* — *offenderet* Pr.
(β) *illa.* — *illius* Pr.
(γ) *mediavit.* — *meruit* Pr.

(α) *ad.* — Om. Pr.

Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo, intensive, sicut est major albedo quæ est intensior; et per hunc modum majus est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii. Alio modo aliquid dicitur majus extensive, sicut dicitur major albedo quæ est in majori superficie; et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum peccatum originale, inquantum *bonum gentis est divinius quam bonum unius*, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 2). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod hoc quod Christus venit principalius ad delendum peccatum originale quam actuale, non arguit quod aliquem præservaverit ab originali, sed potius quod peccatum originale totum genus humanum infecit, ut bene dicit Joannes de Neapoli.

Ad quartam probationem, dicit Joannes, quod, « quamvis quilibet reconciliatus per Christum, secundum se acceptus, Christo summe obligetur, tamen comparando unum ad alium, plus ei obligatur qui majorem gratiam ab ipso recipit, sive quandoque fuerit subjectus culpæ, sive non. Et præterea: Quamvis cæteris paribus innocentia sit majus bonum quam culpæ amotio, tamen æquale donum gratiæ plus est, comparatum ei qui propter culpam meruit pœnam, quam innocenti qui non meruit, sicut centum marchæ majus donum sunt si dentur pauperi quam si dentur regi. » — Hæc Joannes; et conformiter dictis sancti Thomæ, 2ª 2æ, q. 106, art. 2, ubi quærit, Utrum magis teneatur ad gratiarum actiones innocens quam pœnitens : ubi determinat quod simpliciter loquendo plus tenetur pœnitens. Unde sic dicit : « Actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis; ideo ibi major requiritur gratiarum actio ex parte recipientis, ubi est major gratia ex parte dantis. Gratia autem est, quæ gratis datur. Unde dupliciter potest esse major gratia ex parte dantis. Uno modo, ex quantitate dati; et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur a Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolute loquendo. Alio modo, potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc, magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens, quia gratis magis datur illud quod ei datur a Deo : cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti, absolute consideratum, sit majus; tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum : sicut etiam parvum donum pauperi datum, est ei majus quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale; sicut Philosophus dicit, 3. *Ethicorum* (cap. 1), de voluntario et involuntario. » — Hæc ille. — Cum autem arguens ulterius facit comparationem de angelis ad homines; — dicitur quod illa similitudo non valet. Ideo enim non omnes angeli ceciderunt uno eorum cadente, quia non omnes angeli erant in uno, a quo propagati contrahant peccatum, sicut fuit in hominibus. — Quod autem dicit, quod non sola anima Christi sit innocens; — dicitur quod immo; et oppositum est contra sacram Scripturam, et dicta Sanctorum; nam Glossa, super illud Psalmi 21 (v. 21), *Erue a framea Deus animam meam, et de manu canis unicam meam*, sic dicit : *Unica est anima Christi, quæ sola est a peccato immunis.* Item, super illud Psalmi 87 (v. 6), *Inter mortuos liber*, dicit Glossa : *Inter peccatores solus sine peccato, qui potest animam ponere et sumere.* Item, Augustinus, sermone 4. *Super Joannem*, exponens illud (cap. 1, v. 29), *Ecce Agnus Dei*, sic inquit : *Intendite contra quos superbos digitum intendebat Joannes. Nondum erant nati hæretici, et jam demonstrabantur; contra illos clamabat tunc a fluvio, contra quos clamat modo ex Evangelio. Venit Jesus; et quid dicit ille? « Ecce Agnus Dei. » Si agnus innocens, et Joannes agnus. An non et ipse innocens? Sed quis innocens? aut quantum innocens? Omnes ex illa traduce veniunt, et ex ipsa propagine, de qua cantat gemens David* (Psalm. 50, v. 7) : « *Ego in iniquitate conceptus sum, et in peccatis mater mea in utero me aluit.* » *Solus ergo ille Agnus, qui non sic venit. Non enim in iniquitate conceptus est, quia non de mortalitate conceptus est. Nec eum mater ejus in peccatis in utero aluit, quem virgo concepit, virgo peperit; quia fide concepit, et fide* (α) *suscepit. Ergo ecce Agnus Dei. Non habet iste traducem de Adam; carnem tantum sumpsit de Adam, peccatum non assumpsit. Qui non assumpsit de massa nostra peccatum, ipse est qui tollit nostrum peccatum.* — Hæc Augustinus. — Item, idem in *de Perfectione justitiæ* (cap. 21), ultima columna, concludit ita dicens : *Quisquis fuisse vel esse in hac vita aliquem hominem, vel aliquos homines putat, excepto uno Mediatore Dei et hominum, quibus non necessaria fuerit remissio peccatorum, contrarius est divinæ Scripturæ, ubi Apostolus dicit* (*Roman.* 5, v. 12) : « *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* » — Hæc Augustinus. — Certum est autem quod remissio peccati, in eo cui remittitur, præsupponit peccatum fuisse de facto. Igitur sola anima Christi fuit sine omni peccato, et simpliciter innocens. — Et ista sufficiant ad argumenta Scoti, in quibus multi se fundant.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum

(α) *fide.* — *virgo* Pr.

quod est Aureoli, respondet Joannes de Neapoli (*Quodlibeto* 1, q. 11), dicens quod « Filius Dei debuit honorare Matrem, non quantum potuit de potentia absoluta, sed de potentia ordinata solum, et quantum decuit. Non decuit autem ut conceptio naturalis cujuscumque hominis, etiam Matris Virginis, æquaretur, quantum ad immunitatem a culpa originali, conceptioni supernaturali Christi, ut patet per auctoritatem Anselmi, *de Conceptu virginali*, cap. 16, ubi sic dicit : *Illi qui per propagationem naturalem datam Adæ sunt geniti, nequaquam possunt aut debent Christi conceptionis assimilari miraculo, ut ab originalis peccati vinculo absoluti possint ostendi* ». — Hæc ille. — Et hæc solutio potest haberi ex dictis sancti Thomæ, 3. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 1, q[la] 2, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Hæc puritas soli homini Deo debebatur, ut ipse, quasi universalis Redemptor humani generis, nulla peccati servitute teneretur, cui competebat omnes a peccato redimere; unde non hanc puritatem, sed maximam sub hac, Virgo mater ejus habere debuit. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod non decuit quod beata Virgo esset in sua conceptione mundissima, nec quod in illo instanti careret omni dispositione contraria gratiæ, quia nec tunc erat Mater Dei in actu, nec mater gratiæ; sed sufficit quod esset mundissima post conceptionem Filii Dei. — Ad illud quod adducitur de incineratione, etc.; — dicitur quod non est simile; quia præservatio Virginis a corporali incineratione in nullo præjudicat universali omnium salvationi, potissime cum talis præservatio secuta fuerit incorruptionem et resurrectionem corporis Christi. Secus est de præservatione a peccato originali et abrasione fomitis, quæ præcessissent innocentiam et puritatem Christi duratione, ut supra deducit sanctus Thomas, nec in aliquo dependissent ab humanitate Christi, sed a sola divinitate effective; hoc autem non decuit.

Ad secundum quod est ejusdem, respondetur per simile : quia beatam Virginem præservari ab omni peccato actuali tam mortali quam veniali decuit, quia hoc in nullo præjudicat universalitati salvationis factæ per Christum, immo cedit in ejus gloriam; sed beatam Virginem præservatam fuisse ab originali, præjudicat universalitati salvationis et redemptionis factæ per Christum. — Et cum dicitur quod major macula est peccatum originale quam veniale, etc.; — dicendum quod se habent sicut excedentia et excessa, quia peccatum originale dicitur major macula, quia plus repugnat gratiæ, quam veniale; sed potest dici minor tripliciter : primo, quia peccatum originale minus habet de voluntario : secundo, quia non debetur sibi pœna sensibilis post hanc vitam : tertio, quia ipsum præsupponitur a veniali, et non econtra, nullus enim peccat venialiter nisi contraxerit originale. Et sic peccatum actuale veniale majorem maculam arguit quam originale. Et quidquid sit de majoritate maculæ, tamen certum est quod peccatum veniale est major culpa vel culpabilius improportionabiliter quam peccatum originale. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 5, art. 1, in solutione noni argumenti. Item, 2. *Sententiarum*, dist. 33, q. 2, art. 1 (ad 2um), sic dicit : « Peccatum originale est minimum; quia minus habet de voluntario, cum sit solum voluntarium (α) voluntate principii naturæ, non voluntate personæ hujus; ideo minor pœna sibi debetur quam veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam : privatio enim gratiæ pœna est, et non culpa, nisi inquantum est ex voluntario. » — Hæc ille. — Ad exemplum autem quod adducitur de corporali, dicendum quod similitudo non valet; quia pannus semel fœdatus, nunquam per ablutionem potest effici mundior quam ante fœdationem. Sed anima fœdata per peccatum originale, potest, per adventum superabundantis gratiæ, effici mundior, et sanctior, et Deo gratior, quam fuisset, dato quod fuisset in puris naturalibus, et sine peccato quocumque : quia gratia et habitus infusi sunt quædam munditiæ, vel participatio divinæ munditiæ et sanctitatis; et qui plus habet de talibus, mundior est, sive prius peccaverit, sive non. — Cum autem ulterius dicitur, quod major gratia fit, etc.; — dicitur quod, secundum sæpe dicta, Filius Dei non fecit nec facere debuit beatæ Virgini maximam gratiam dari sibi possibilem de potentia Dei absoluta; et ideo non decuit quod in primo instanti suæ conceptionis esset in gratia, et in immunitate ab omni culpa. Unde argumentum parum valet.

III. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum, respondet Joannes de Neapoli (*Quodlibeto* 1, q. 11), quod, « secundum doctrinam Apostoli, *Roman.* 8 (v. 28), *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* et etiam peccatum, ut ibidem dicit Glossa, et est Augustini, in libro *de Correptione et Gratia* (cap. 9) : *quia post culpam humiliores redeunt atque doctiores; discunt enim se cum tremore exsultare debere*. Et sic etiam peccatum originale, cui beata Virgo subjecta fuit, non fuit ei omnino inutile, sed aliqualiter utile. » — Hæc ille; et bene.

Ad secundum dicit idem, quod « illa visio eadem facilitate contemnitur qua probatur; nec propter tales phantasticas visiones est aliquid dicendum contra doctrinam sanctorum prædictam, præcipue cum frequenter angelus Satanæ transfiguret se in angelum lucis, ad decipiendum simplices, qui ignorant astutias ejus ». — Hæc ille; et bene.

Ad tertium respondet idem, quod « Mater Christi fuit convenientissima mediatrix sub Christo, et non de pari. Vel dicendum quod conveniens mediator

(α) *voluntarium.* — *voluntarii* Pr.

est ille qui est gratus offenso, sive ipsum quandoque offenderit, sive non. Unde beata Virgo, quæ plus habuit de gratia quam aliqua alia pura creatura, fuit convenientissima mediatrix, dato quod quandoque fuerit filia iræ, præcipue cum fuerit mediatrix pro hominibus ». — Hæc ille; et bene.

Ad quartum respondet quod « Augustinus loquitur ibi de peccatis actualibus, quæ beata Virgo nunquam contraxit; non autem de originali, quod contraxit, ut patet ex serie textus. Arguit enim ibi contra quemdam pelagianum dicentem hominem posse vivere sine peccato : quod probat commendando diversos utriusque sexus qui in Sacra Scriptura nullo modo peccasse, verum etiam juste vixisse leguntur, scilicet Abel, Enoch, Noe, etc. Contra quem arguit Augustinus, dicens omnes aliquod peccatum actuale commisisse quandoque, excepta beata Virgine; quod probat per illud quod scribitur, 1. Joann. 1 (v. 8), *Si dixerimus quia peccatum non habemus*, etc. : ubi constat quod beatus Joannes loquitur de peccato actuali et non de originali, quia fideles quibus scribit, vere possunt dicere se peccatum originale non habere, quod tollitur per baptismum. Unde Augustinus, contra eumdem pelagianum, in libro *de Perfectione justitiæ*, capitulo ultimo, exponens illud quod dixerat in *de Natura et Gratia*, ait : *Quisquis dicit, post acceptam remissionem peccatorum, ita quemquam hominem juste vixisse in hac carne, vel vivere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit Apostolo Joanni, qui dicit : Si dixerimus quia peccatum*, etc. ». — Hæc Joannes de Neapoli.

Eamdem ponit Gregorius de Arimino, dicens quod « Augustinus ibi loquitur tantum de peccatis actualibus; nec ex illa auctoritate, ut dicit, probatur eam totaliter caruisse actuali peccato nisi postquam est facta mater Dei. Et hoc innuit Magister *Sententiarum*, cum ait, in præsenti distinctione : « Quod autem ex tunc, scilicet a conceptione Filii Dei, ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit in libro *de Natura et Gratia* (cap. 36), inquiens : *Excepta sancta Dei genitrice Maria, de qua, propter honorem Domini* (α), *nullam prorsus volo quæstionem haberi* (β), *cum de peccatis agitur; scimus enim quod plus* (γ) *gratiæ ei collatum fuerit ad peccatum ex omni parte vincendum, quæ illum concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum.* » Ex hoc enim quod dicit *ei collatum fuisse plus gratiæ ad vincendum peccatum*, patet quod loquitur de actuali; quia contra originale peccatum nullus per gratiam sibi collatam habet pugnare, eo quod exclusum sit ab omni habente gratiam ». — Hæc Gregorius; et bene.

(α) *Domini.* — Om. Pr.
(β) *haberi.* — *habere* Pr.
(γ) *ly.* — Ad. Pr.

Ad quintum et **sextum** respondet Joannes de Neapoli, quod « de illo libro Anselmi et sermone Ricardi nihil certum habetur; præcipue cum magni doctores, qui dicunt Virginem non fuisse conceptam in peccato originali, talem librum et talem sermonem pro sua opinione non allegent. Anselmus etiam in multis locis dicit expresse eam in peccato originali fuisse conceptam. Nam, secundo libro, *Cur Deus homo*, cap. 16, dicit sic : *Licet ipsa hominis Dei conceptio munda sit, et absque carnalis delectationis* (α) *peccato, Virgo tamen ipsa unde assumptus est, in iniquitatibus concepta est, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt.* Et quamvis hæc verba ibi dicantur ex persona discipuli, tamen Anselmus in hoc discipulum non improbat; immo eamdem sententiam approbat infra, in eodem capitulo, ex persona sua sic : *Virgo autem illa, de qua Christus homo assumptus est, fuit de illis qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis; et in ejus ipsa munditia assumptus est.* Et infra (cap. 17) : *Per mortem Christi, et illa Virgo de qua natus est, et alii mundati sunt a peccatis.* Si autem Ricardus sensit oppositum, in hoc non est ei acquiescendum, cum non bene consonet cum dictis Sacræ Scripturæ et sanctorum Augustini, Gregorii, Ambrosii, Anselmi, Bernardi et aliorum qui fuerunt doctores eo solemniores, et magis authentici in Ecclesia ab omnibus reputati ». — Hæc Joannes de Neapoli. — Quibus potest addi quod Ricardus in quibusdam aliis materiis male senserit, utputa in opinione quam tenet contra Magistrum *Sententiarum*, quod divina essentia generat, quam Ecclesia condemnavit, Magistri opinionem approbando.

Ad septimum respondet quod « illud festum non celebrat Ecclesia Romana, nec debet fieri, secundum Bernardum, in Epistola ad Canonicos lugdunenses; nam, secundum eum, ibidem, neque nascens festivis laudibus honoraretur, si non sancta nasceretur; quod est verum, multo magis de nativitate in utero, quæ est causa contrahendi peccatum originale, quam de nativitate ex utero. Vel dicendum quod illud festum, postquam ab Ecclesia Romana toleratur fieri in aliquibus Ecclesiis, est referendum ad tempus sanctificationis, et non ad tempus conceptionis; probabile enim est quod sanctificatio ejus fuerit per modicam morulam post ejus conceptionem, sicut econtra creditur primus homo modico tempore fuisse in statu innocentiæ, ut sanctificatio nostra quæ fuit in Virgine inchoata, correspondeat nostræ culpæ, quæ fuit in Adam. Vel dicendum tale festum non esse festum conceptionis ejus sanctæ, sed magis gratiarum actionis, sicut et in veteri lege erant quasi

(α) *delectationis.* — *dilectionis* Pr.

omnia festa, scilicet Paschæ, Pentecostes, etc., et in nova lege sunt aliqua talia festa, ut Epiphaniæ, in qua nulla nova sanctitas fuit alicui collata, sed Ecclesia statuit ad gratias agendum pro beneficio quo Christus fuit in illa die gentibus revelatus. Et similiter est dicendum in proposito. Magnum enim beneficium humano generi collatum est in conceptione Virginis matris Redemptoris humani generis ».

Ad octavum dicitur quod « Ecclesia Romana, quæ non celebrat festum conceptionis Virginis, supponitur vera amatrix Virginis. Dictum ergo Anselmi, si suum sit, intelligendum est de amatore Virginis, non quantum ad habitum charitatis, sed quantum ad fervorem dilectionis et devotionis, ex qua procedit celebratio talis festi in quibusdam, quæ est laudabilis modo supra exposito ». — Hæc Joannes. — Et concordat cum sancto Thoma, 3. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 1, q[la] 1, ut supra fuit allegatum; et 3 p., q. 27, art. 2, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Licet Romana Ecclesia conceptionem beatæ Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc festum conceptionis celebratum, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus, potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius. » — Hæc ille.

Ad nonum dicitur quod ratio quam sanctus Thomas assignat est sufficiens. Si enim beata Virgo nunquam fuisset peccato subjecta, nullo modo potuisset dici redempta per passionem Christi, nec ea redemptione, de qua loquitur Sacra Scriptura, et communis doctrina sanctorum : communis enim doctrina sanctorum est quod Christus ideo dicitur universalis hominum redemptor, quia per suam passionem et mortem satisfecit pro peccatis omnium, et omnes liberavit a peccato et damnatione seu pœna peccati, et ab omni obligatione peccatum consequente. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 48, art. 4, sic dicit : « Per peccatum dupliciter homo obligatus erat. Primo quidem, servitute peccati; quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Joan. 8 (v. 34), et 2 Petri 2. (v. 19) : *A quo quis superatus est, huic et servus addictus est.* Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum pœnæ, quo homo obligatus erat secundum Dei justitiam; et hoc (α) servitus quædam est : ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult. Igitur, quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu totius generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se (α) sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum, vel alium (β) redimit a peccato et pœna, secundum illud Danielis 4 (v. 24) : *Peccata tua eleemosynis redime.* Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando, aut aliquid hujusmodi, sed dando illud quod fuit maximum, scilicet seipsum pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio. » — — Hæc ille. — Item, allegat ibi illud 1. Petri 1 (v. 18 et 19) : *Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana conservatione vestra paternæ traditionis, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati et incontaminati Christi;* et *Galat.* 3 (v. 13), dicitur : *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum;* dicitur autem factus maledictum, inquantum passus est pro nobis in ligno. Item, *Apocal.* (1, v. 5) : *Redemit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Item, *ad Titum,* 2 (v. 14) : *Ut redimeret nos ab omni iniquitate et mundaret sibi populum.* Item, *Apocal.* 5 (v. 9) : *Redemisti nos Deo in sanguine tuo*, etc. Et innumerabiles sunt tales auctoritates, exprimentes quod Christus dicitur redemptor, quia per passionem suam liberavit homines, quantum in se est, a peccati culpa et reatu. Tali autem redemptione, secundum Sanctos, nullus potest dici redemptus, nisi qui aliquando fuit sub peccato. Unde Augustinus, lib. 6. *Contra Julianum*, cap. 4 (γ), Juliano loquens (δ), ait : *Tu dicis Christum etiam* (ε) *pro peccatoribus mortuum; ego dico nonnisi pro peccatoribus mortuum.* Constat autem nullum ex Adam descendentem fuisse peccatorem qui non primo fuerit peccato originali peccator. Ergo, si beata Virgo non habuit peccatum originale, non fuit de numero peccatorum, ac per hoc nec de numero eorum pro quibus mortuus est Christus, nec redempta per Christi passionem. Item, Paulus, 2. *Corinth.*, cap. 5 (v. 14 et 15), dicit : *Quoniam, si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus.* Ex hac autem consequentia Apostoli, sequitur, ex opposito consequentis arguendo, quod, si non omnes mortui sunt, nec pro omnibus mortuus est Christus; et similiter quod, si iste vel iste non est mortuus, non pro ipso mortuus est Christus. Et certum est quod Apostolus loquitur de morte non quidem corporali, sed spirituali, quæ est peccatum, sicut bene ostendit Augustinus, in lib. 6

(α) *hoc.* — *hæc* Pr.

(α) *sive pro se.* — Om. Pr.
(β) *seipsum, vel alium.* — *se* Pr.
(γ) *ubi.* — Ad. Pr.
(δ) *loquens.* — *inquiens* Pr.
(ε) *etiam.* — *et* Pr.

Contra Julianum (cap. 4), ubi sic (α) ait : *Vides quia consequens esse voluit*, scilicet Apostolus, *ut intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est Christus.* Et paulo post : *Quapropter, si nullum contrahunt peccatum parvuli, non sunt mortui. Si non sunt mortui, non est mortuus pro eis, qui non est mortuus nisi pro mortuis.* Similis omnino consequentia potest fieri de beata Virgine. Patet igitur consequentia. Sed consequens est falsum ; quod patet per aliam partem auctoritatis Pauli. Ait enim, affirmando antecedens : *Et pro omnibus mortuus est Christus.* Igitur etiam pro beata Virgine; quod est oppositum consequentis. Et ex hoc etiam infertur principalis conclusio, arguendo, secundum Apostolum : Si pro Virgine Christus mortuus est, igitur ipsa mortua est; sed pro ea est Christus mortuus; igitur ipsa est vel fuit mortua. Secundo patet consequens esse falsum; quia, si pro ea non est mortuus Christus, igitur nec ipsa redempta per mortem Christi. Quomodo ergo Christo mediatore est salvata et beatificata, cum dicat Apostolus, *Hebræor.* 9 (v. 12), quod *Christus per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, æterna redemptione inventa?* Et iterum dicit (v. 15): quod *novi testamenti mediator est, ut morte intercedente, in redemptionem earum prævaricationum quæ erant sub priori testamento, repromissionem accipiant qui vocati sunt æternæ hæreditatis.* Ubi manifeste demonstrat omnes qui repromissionem æternæ hæreditatis accipiunt, intercedente morte Christi accipere. Hæc est in forma deductio Gregorii de Arimino, bona et catholica. Ex qua evidenter apparet quod, si beata Virgo peccatum originale non habuisset, nullomodo posset dici redempta, illa redemptione de qua loquitur Sacra Scriptura, et sancti doctores, quidquid sit de illa redemptione quam fingit arguens.

Item, Augustinus, in libro *de Natura et Gratia*, prope principium (cap. 1), sic dicit : *Christus gratis*, id est, sine causa, *mortuus est, si verum non est quod Apostolus dicit* (*ad Romanos*, 3, v. 23 et 24) : « *Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei, justificati gratis per sanguinem ipsius.* » *Quicumque autem non putantur pertinere ad hos omnes, qui peccaverunt et egent gloria Dei, profecto nullam necessitatem habent ut christiani fiant; quia non est opus sanis medicus, sed male habentibus; unde non venit ille vocare justos, sed peccatores*, etc. Et infra (cap. 2) : *Si autem Christus non gratis mortuus est, igitur omnis humana natura justificari et redimi ab ira Dei justissima, hoc est, a vindicta, nullo modo potest, nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi.* (cap. 3) *Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est; natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia non sana est.* — Hæc Augustinus. — Item, libro 1. *de Baptismo parvulorum* (cap. 18), ita dicit : *Isti qui, ut manifestum est, nihil in vita sua impie commiserunt, si nec originaliter ullo impietatis vinculo detinentur, quomodo pro eis mortuus est, qui nonnisi pro impiis mortuus est? Si nulla peccati originalis ægritudine sauciati sunt, quomodo ad medicum Christum venire indigent? Non est opus sanis medicus, sed male habentibus; non venit Christus vocare justos, sed peccatores.* Item, infra (cap. 23) : *Unde*, inquit, *parvulos salvos fecit Christus, si nulla est in eis originalis ægritudo peccati? Unde redimit, si non sunt per originem primi hominis venumdati sub peccato?* Item, in eodem libro (cap. 24), sic dicit : *Non dubitemus* (α) *etiam pro infantibus baptizandis* (β) *sanguinem illum fusum, qui priusquam funderetur, sic in Sacramento datus est et commendatus, ut diceretur* (Matth. 26, v. 28) : « *Hic est sanguis meus, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* » *Negant enim quidam*, scilicet hæretici, *illos liberari, quos sub peccato esse nolunt fateri. Nam unde liberantur, si nulla servitute tenentur?*—Hæc Augustinus.—Item, eodem libro (cap. 26) : *Ostendendum est*, inquit, *testimoniis, Dominum Jesum Christum non aliam ob causam in carnem venisse, ac, forma servi accepta, factum obedientem usque ad mortem crucis, nisi ut hac dispensatione misericordissimæ gratiæ, omnes, quibus tanquam membris in suo corpore constitutis caput est ad capessendum regnum cœlorum, vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret, qui prius fuissent in peccatorum morte* (γ), *languoribus, captivitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli principis peccatorum; et sic fieret mediator Dei et hominum. Hoc enim ostenso, consequens erit ut ad istam Christi dispensationem, quæ per ejus humilitatem facta est, pertinere non possint, qui vita, salute, liberatione, redemptione, illuminatione non indigent. Porro qui parvulos debere baptizari concedunt, concedant etiam oportet illos egere illis beneficiis mediatoris, ut illo salvi, ut liberati, ut redempti, ut illuminati fiant; unde, nisi a morte, vitiis, reatu, subjectione, tenebris peccatorum? quæ quoniam in illa ætate nulla per vitam propriam commiserunt, restat originale peccatum.* — Hæc Augustinus. Et, his dictis, probat (cap. 27 multis testimoniis Scripturæ, quod se promiserat ostensurum, scilicet quod Christus non ob aliam causam venerit in mundum, nisi ut sua morte vivifi-

(α) *ubi sic.* — *et ideo* Pr.

(α) *dubitemus.* — *dubitamus* Pr.
(β) *baptizandis.* — *baptizatis* Pr.
(γ) *peccatorum morte.* — *peccato, in morte* Pr.

caret mortuos in peccato, sanaret languidos, liberaret captivos, redimeret sub potestate diaboli constitutos. Item, (α) in eodem libro, dicit quod (β) non est in filiis hominum, nec fuit, neque erit, parvulus aliquis vel adultus, qui non egeat beneficiis Mediatoris, ut illo scilicet salvetur, liberetur, redimatur, illuminetur; quæ salus, quæ liberatio, quæ illuminatio non potest intelligi nisi a morte, a vitiis, a reatu, a servitute, a tenebris peccatorum. Item, Glossa, super tertium cap. *ad Galat.*, dicit : Qui negat suam aut alterius ægritudinem, superfluum judicat Salvatorem. Et innumerabilia sanctorum testimonia possent adduci ad propositum principale, scilicet quod Christus ideo dictus est universalis hominum redemptor, quia redimit omnes homines a servitute diaboli, quam de facto contraxerant per actuale vel originale peccatum; nec unquam aliquis sanctorum introduxit illam fictitiam redemptionem quam arguens adinvenit vel secutus est post Scotistas. Unde patet quod ratio sancti Thomæ efficax est ad nostrum propositum ostendendum. Solutio vero dictis sanctorum, immo Apostolorum et Christi repugnat.

Ad decimum dicitur quod auctoritates sanctorum sufficienter probant propositum, nec solutiones aut expositiones inductæ quidquam valent, sicut sufficienter ostendit Joannes de Neapoli. — « Non quidem prima; quia illud quod nunquam est aut fuit tale in actu et de facto, false dicitur esse tale, quamvis de jure seu debito tale esse debuerit aut debeat : sicut et per oppositum false diceretur Judas non prodidisse Christum, quem non debuit prodere, sed de facto prodidit; similiter falsum est Petrum (γ) non negasse Christum, quem de facto negavit, sed negare non debuit; alioquin vere etiam diceretur (δ) nunquam aliquis homo peccare, quia nunquam debet peccare, et omnis homo semper esset justus et virtuosus, quia semper talis esse debet. — Secunda etiam responsio non valet. Quia qui *omne* dicit, nihil excludit, et qui *nullum* dicit, omnem excipit. Sed in prædictis auctoritatibus, non dicitur indefinite, sed universaliter, omnem ab Adam naturaliter propagatum, conceptum in culpa. Ergo sancti intendunt nullum excipere, immo beatam Virginem et omnem alium includere, præcipue cum ipsa nominaliter etiam exprimatur in multis de prædictis auctoritatibus; philosophi autem et sancti, loquentes de aliqua materia in communi, tractant communiter istam materiam, loquendo indefinite et non universaliter, si ea quæ dicunt de illa materia in communi in aliquo singulari exceptionem habeant, alioquin dicta eorum non essent universaliter vera. » — Ad auctoritates autem Anselmi et Augustini, dictum est supra. — « Tertia etiam responsio non valet. Quia major est unio divinarum personarum quam Virginis matris et Christi. Sed illud quod cum dictione exclusiva attribuitur uni personæ, ut distinguitur ab alia, repugnat illi alteri. Esse autem mundum ab omni culpa, in multis auctoritatibus prædictis, attribuitur soli homini Christo inquantum a Matre distinguitur, scilicet inquantum est ab Adam, non secundum rationem seminalem, sed supernaturaliter propagatus. Ergo per tales propositiones exclusivas non includitur, sed excluditur Mater ejus, præcipue cum in multis auctoritatibus persona Virginis exprimatur; sicut et in locutione in qua personæ (α) Patris aliquid in divinis attribuitur cum dictione exclusiva, non includuntur, sed excluduntur personæ Filii et Spiritus Sancti, si in tali locutione tales personæ exprimerentur. » — Hæc Joannes de Neapoli, quem in hoc sequitur Guillelmus de Gannato in suo tractatu *de Vera innocentia Matris Dei*.

Ad argumentum principale respondet Joannes de Neapoli dupliciter : « Primo, quod non est simile de angelis; quia in eis non potest esse peccatum per originem contractum, eo quod unus non originatur ab alio, sed omnes immediate creati sunt a Deo. Vel potest dici, et melius, quod, sicut non refert ad hoc quod aer possit dici magis lucidus quam aqua, dato quod quandoque fuerit tenebrosus, sic in proposito, cum spiritualis puritas sit per carentiam impuritatis culpæ, quam causat lux divinæ gratiæ, beata Virgo, quæ plus habuit divinæ gratiæ quam quæcumque alia pura creatura, ideo nituit majori puritate quam quæcumque alia pura creatura, dato quod quandoque fuerit subjecta culpæ originali; sicut etiam potest dici aliquid magis album, dato quod quandoque fuerit nigrum. » — Hæc Joannes de Neapoli. — Et eamdem solutionem in virtute ponit Albertus, in suo *Mariali*, in capitulo ubi probat Mariam habuisse puritatem in summo. Dicit enim quod « ideo dicitur purissima, quia plus habuit de luce gratiæ ». — Et sic patet ad argumentum, quod fundatur in quadam falsa consequentia, scilicet hac : Maria fuit purior angelis; igitur, sicut angeli nunquam fuerunt subjecti peccato, ita nec beata Virgo; quæ consequentia non valet.

Et hæc omnia sint dicta cum omnimoda reverentia Matris Dei sine temeraria assertione.

Verum posset aliquis dicere quod conclusio principalis non sit secundum mentem beati Thomæ, cujus vestigia sequor; quia ipse tenet oppositum, 1. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 3, in solutione tertii, ubi expresse dicit sic : « Puritas intenditur per recessum a contrario. Et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus

(α) *post.* — Ad. Pr.
(β) *dicit quod.* — Om. Pr.
(γ) *similiter falsum est Petrum.* — *Petrus* Pr.
(δ) *diceretur.* — *dicetur* Pr.

(α) *personæ* — *persona* Pr.

creatis, si nulla peccati contagione inquinatum sit. Et talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit (α) tamen sub Deo, inquantum erat potentia ad peccandum in ea, etc. » — Dicitur primo, quod ex illis verbis non habetur quod beata Virgo, in primo instanti suæ conceptionis, habuerit illam puritatem aut immunitatem a peccato, sed post conceptionem suam et sanctificationem. Et ita bene stat quod fuerit concepta in peccato originali, et tamen quod habuerit prædictam puritatem, pro diversis mensuris. — Secundo, dicitur quod, dato quod sanctus Thomas, in 1. *Sentent.*, senserit beatam Virginem nunquam subjacuisse peccato; tamen, in omnibus suis operibus, quæ postea edidit, oppositum tenuit et scripsit; quia etiam beatus Augustinus fecit librum *Retractationum*. Et ideo standum est ultimis determinationibus, et non primis.

Et hæc de conclusione sufficiant. De qua benedictus Deus, et sua beatissima Virgo Mater. Amen (β).

(α) *Fuit.* — Om. Pr.

(β) Die 8 dec. 1854, a summo Pontifice Pio IX, fuit doctrina catholica sequentibus verbis solemniter diffinita : *Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quæ tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.*

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

UTRUM BEATA VIRGO ACTIVE IN CHRISTI CONCEPTIONE ALIQUID EGERIT, PROPTER QUOD MATER DEI PROPRIE DICI POSSIT

Circa quartam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum beata Virgo aliquid active egerit in conceptione Christi, propter quod veraciter possit dici mater Dei.

Et arguitur quod sic. Omnes virtutes animæ vegetabilis sunt activæ, sicut dicit Commentator, 2. *de Anima* (comm. 33). Sed potentia generativa tam in mare quam in fœmina pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quam in fœmina operatur ad conceptionem prolis.

In oppositum arguitur : Quia principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed (α), sicut dicit Augustinus, 10. *Super Genesim ad litteram* (cap. 20 et 21), (β) corpus Christi ex sola materia corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de Virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam. Ergo beata Virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit hæc

Prima conclusio : Quod in ipsa conceptione Christi beata Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata est tamen ante conceptionem aliquid active, præparando materiam ut esset apta conceptui.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 32, art. 4, ubi sic dicit : « Quidam dicunt beatam Virginem aliquid active esse operatam in conceptione Christi, et naturali virtute et supernaturali. Naturali quidem virtute : quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt quod non esset transmutatio (γ) naturalis. In quo decipiuntur; quia transmutatio (δ) dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solum activum, sed etiam passivum : expresse enim dicit Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 32), quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum; nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu, nec est possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, quod in solis animatis contingit, ut probatur in 8. *Physicorum* (t. c. 27). Supernaturali autem virtute : quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret, quæ est sanguis menstruus, sed et semen, quod commixtum virili semini virtutem activam habeat in generatione; et quia in beata Virgine, nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem, dicunt quod Spiritus Sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest

(α) *Sed.* — Om. Pr.

(β) *sed.* — Ad. Pr.

(γ) *transmutatio.* — *translatio* Pr.

(δ) *transmutatio.* — *translatio* Pr.

stare : quia, cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur, 2. *de Cœlo* (t. c. 17), natura non distingueret, ad opus generationis, sexum maris et fœminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ; in generatione autem distinguitur operatio agentis, et patientis; unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passiva autem ex parte fœminæ : propter quod in plantis in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et fœminæ. Quia ergo beata Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non accepit potentiam activam in conceptione Christi, sive (α) aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam patrem fuisse Christi, sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam sibi frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi, beata Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam ut esset apta conceptui. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 1, ubi, reprobatis tribus opinionibus, sic dicit : « Ad esse matrem, solum sufficit materiam ministrare; quod non sufficit ad esse patrem. Propter quod beata Virgo mater dicitur, et non pater. Et hoc quidem videtur secundum intentionem Philosophi, secundum quam perfectissime salvatur virginitas matris, et vera maternitas; unde est fidei maxime consona. Hanc igitur viam tenendo, dicendum videtur quod in conceptione prolis invenitur triplex actio. Una quæ est principalis, scilicet formatio et organizatio corporis (β); et respectu hujus actionis agens est tantum pater, mater vero solum materiam ministrat. Alia autem actio est præcedens istam actionem, et est præparatio ad ipsam. Cum enim generatio naturalis sit ex determinata materia, eo quod unusquisque actus in propria materia fit, sicut dicit Philosophus, 2. *de Anima* (t. c. 26), oportet quod formatio prolis fiat ex materia convenienti, et non ex quacumque. Unde oportet esse aliquam virtutem agentem, per quam (γ) præparetur materia ad conceptum. Sicut autem (δ) dicit Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 25), ars quæ operatur formam, principatur et imperat ei quæ præparat materiam; sicut ars compaginans navem ei quæ complanat ligna. Et ideo virtus quæ præparat materiam ad conceptum, est imperfecta respectu ejus quæ ex materia præparata prolem format. Hæc autem virtus præparans, est matris, quæ est imperfecta respectu virtutis activæ quæ est in patre. Unde Philosophus dicit in 15. *de Animalibus* (*de Gener. animal.*, lib. 1, cap. 20), quod mulier est sicut puer, qui nondum potest generare. Tertia actio est concomitans vel sequens principalem actionem. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis, ita et dispositio matricis operatur ad bonam dispositionem prolis, quasi præbens fomentum; et hoc est quod dicit Avicenna, in capitulo de diluviis : *Matrix non facit* (α) *nisi ad meliorationem concepti.* Secundum hoc, ergo, dico quod in principali formatione vel actione formationis corporis Christi, nihil fuit, ex parte beatæ Virginis, quod esset activum : sed illud quod beata Virgo ministravit, se habuit materialiter tantum ad hanc actionem; virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus (β) per virtutem seminis quod est a patre; et ideo Damascenus (*de Fid. Orth.*, lib. 3, cap. 2) dicit divinam virtutem, quasi divinum semen. In secunda vero et tertia actione, beata Virgo aliquid active operata est, sicut et aliæ matres; unde et vera mater fuit. » — Hæc ille in forma.

Ex quibus potest formari talis ratio : beata Virgo fuit mater Christi, et non pater. Sed ad matrem non pertinet nisi materiam ministrare; non autem aliquid active operari ad formationem et organizationem prolis, quia hoc est solius patris. Ergo beata Virgo nihil active operata est ad illam organizationem. Minor probatur per hoc quod dicit Philosophus, 15. *de Animalibus* (*de Gener. animal.*, lib. 1, cap. 20) : *Vir dat formam et principium motus, fœmina corpus et materiam; sicut accidit in lacte coagulato, quod corpus exit ex lacte, et coagulatio ex coagulo.* Et post pauca subdit : *Manifestum est quod mas est operans, et fœmina patiens; sicut erit scamnum ex carpentario et ligno.*

Secunda conclusio (γ) est quod beata Virgo veraciter et proprie dicitur et est mater Dei et hominis.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 35, art. 3; nam probat quod beata Virgo est mater Christi. Ubi sic dicit (δ) : « Beata Virgo est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est (3 p., q. 5, art. 2), corpus Christi non est de cœlo allatum, sicut Valentinus hæreticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum; et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supradictis patet (3 p., q. 31, art. 5). Unde beata Virgo vere est mater Christi. » — Hæc ille. — In quarto vero articulo sic dicit : « Omne nomen significans (ε) in concreto aliquam naturam,

(α) *sive.* — Om. Pr.
(β) *Christi.* — Ad. Pr.
(γ) *quam.* — *quem* Pr.
(δ) *autem.* — *enim* Pr.

(α) *facit.* — *fuit* Pr.
(β) *conceptionibus.* — *actionibus* Pr.
(γ) *conclusio.* — *ergo* Pr.
(δ) *dicit.* — Om. Pr.
(ε) *significans.* — *signans* Pr.

potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturæ. Cum autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, manifestum est quod hoc nomen *Deus* potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit humanæ naturæ et divinæ, potest attribui illi personæ, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans (α) divinam naturam, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans (β) humanam naturam. Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum ergo in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, consequens est quod vere possit dici de persona divina esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem aliqua dicitur mater alicujus, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod non potest negari, beatam Virginem esse matrem Dei, nisi ponendo quod humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati quam homo ille fuisset filius Dei, sicut Photinus posuit : vel quod humanitas non fuisset assumpta in unitate personæ vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius; quorum utrumque est erroneum. Unde hæreticum est negare beatam Virginem esse matrem Dei. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 3. *Sentent.*, distinctione præsenti, q. 2, art. 1 et 2. Et intendit talem rationem : Quæcumque fœmina concipit et gignit hypostasim et personam divinam, eo modo qui competit fœminæ, vere potest dici Mater Dei. Sed beata Maria est hujusmodi. Ergo, etc.

Tertia conclusio est quod Spiritus Sanctus non debet dici pater Christi secundum deitatem, nec secundum humanitatem.

Hanc conclusionem ponit beatus Thomas, 3 p., q. 32, art. 3, ubi sic : « Nomina paternitatis et filiationis et maternitatis generationem consequuntur. Non tamen quamlibet; sed tantum proprie generationem viventium, et præcipue (γ) animalium : non enim dicimus quod ignis genitus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram; sed hoc solum dicimus in animalibus, quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis nomen accipit; sed solum illud quod generatur in similitudinem generantis : unde, sicut dicit Augustinus (*Enchirid.*, cap. 39), non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur, sit filius seminis : quia nec capillus habet similitudinem hominis, nec homo qui nascitur habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio, tam in divinis quam in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, est et filiatio imperfecta : sicut in homine est quædam similitudo imperfecta Dei (α), et inquantum creatus est ad imaginem Dei (β), et inquantum recreatus secundum similitudinem gratiæ; et ideo utroque modo potest homo dici filius Dei, quia scilicet est creatus ad imaginem Dei, et quia est ei per gratiam assimilatus. Est autem considerandum quod illud quod dicitur de aliquo secundum perfectam rationem, non est dicendum de illo secundum rationem imperfectam; sicut, quia Socrates dicitur homo naturaliter, secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis. Unde, quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus, non tamen debet dici filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundum quod est Filius solius Patris. Et ideo nullo modo debet dici filius Spiritus Sancti, nec etiam totius Trinitatis. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 3. *Sentent.*, præsenti distinctione, q. 1, art. 2, quam probat eisdem rationibus et auctoritate Augustini (*Enchirid.*, cap. 38 et seq.) quam Magister recitat in littera.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *significans.* — *signans* Pr.
(β) *significans.* — *signans* Pr.
(γ) *præcipue.* — *præcise* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (dist. 4, q. 1), probando quod mater agat aliquid in formatione prolis.

Primo. Quia formam ejusdem speciei sequitur potentia naturalis ejusdem speciei. Sed mas et fœmina sunt ejusdem speciei, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 25). Ergo formas eorum sequitur potentia ejusdem rationis. Ergo, si formam unius consequitur potentia vegetativa activa, similiter et alterius (γ).

Confirmatur. Quia anima (δ) vegetativa illius et istius differrent sicut activa et passiva; et ita essent alterius rationis potentiæ omnino.

Secundo. Pater plus (ε) diligit filium suum natu-

(α) a verbo *sicut* usque ad *Dei*, om. Pr.
(β) *Dei.* — Om. Pr.
(γ) *alterius.* — *aliam* Pr.
(δ) *anima.* — *alias* Pr.
(ε) *plus.* — Om. Pr.

raliter, sicut unusquisque diligit opus suum, quam e converso, 8. *Ethicorum* (cap. 12), et 9. (cap. 7); et pro (α) hoc assignatur ratio, quod (β) benefaciens plus diligit beneficiatum quam econtra. Sed mater plus diligit filium suum quam pater, 8. *Ethicorum* (cap. 12). Ergo videtur quod filius aliquomodo sit ejus opus.

Tertio. Quia filius aliquando plus assimilatur matri quam patri. Igitur in matre est aliqua virtus activa. Tenet consequentia; quia agens intendit sibi assimilare effectum, ita quod effectus nulli assimilatur, nisi (γ) propter aliquam actionem. — Si dicatur quod semen patris principaliter intendit assimilare prolem patri : sed propter inobedientiam materiæ, deficit ab eo quod intendit, et facit quod potest; et ideo, cum transmutatio non fiat in quodlibet, sed in oppositum, assimilat opposito, et ita matri; — Contra hoc arguitur. Quia tunc calidum impeditum, et propter impedimentum non potens sibi assimilare effectum, assimilabit eum frigido; quod videtur impossibile, quia ipsum impeditum tantummodo non assimilabit sibi, sed si assimiletur frigido, hoc erit ab alio agente, non tamen a calido impedito. Sic in proposito, ex impedimento resistente virtuti activæ patris, tantum habetur ista negatio, quod proles non assimilatur patri; sed non assimilatur alteri, nisi ex aliqua causa activa alia. Et si illa detur in proposito ex parte matris, habetur propositum.

Quarto. Matrem tantum esse quasi vas in quo sicut in loco conveniente (δ) generatur proles, et de aliquo ejus ut de materia, non videtur plus dare matri quam terræ in generatione mineræ, si de aliquo ejus generatur minera : et sic ipsa terra continens illud aliquid sicut locus conveniens generationi talis corporis, erit mater ejus (ε); immo non videtur plus dare quam animali respectu generationis vermis, ex eo quod generatur ex aliquo humore putrefacto, et hoc in loco conveniente generationi suæ : et ita nihil deficeret quin esset mater illius vermis (ζ); nisi quod vermis non est ejusdem speciei; sed hoc non tollit, si equus dicatur pater mulæ, et asina mater.

Quinto specialiter de beata Virgine : quia dicit Damascenus (*de Fide orthodoxa*, lib. 3, cap. 2) : *virtutem tribuens susceptivam simul, et generativam;* si autem tantummodo esset principium passivum, non videtur quare Damascenus copularet virtuti susceptivæ virtutem generativam. — Hæc Scotus in forma.

(α) *pro.* — *per* Pr.
(β) *quod.* — *quare* Pr.
(γ) *nisi.* — Om. Pr.
(δ) *loco conveniente.* — *continente* Pr.
(ε) *sic ipsa terra continens illud aliquid, sicut locus conveniens generationi talis corporis, erit mater ejus.* — *ipsa terra continens, est aliquid concurrens sicut locus conveniens generationi talis corruptionis* Pr.
(ζ) a verbis *ex eo quod* usque ad *vermis*, om. Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem, arguit Durandus (dist. 4, q. 2), probando quod hæc propositio non sit propria : Beata Virgo est mater Dei; quia, ut dicit, ista prædicatio non est omnino propria, Deus est homo; igitur, ex hoc quod beata Maria est mater hominis, non sequitur quod sit proprie mater Dei. Assumptum vero probat (α)

Primo sic. Quia propositio affirmativa est vera et propria ex identitate prædicati cum subjecto; ergo, ubi est major identitas, ibi est major veritas et proprietas. Sed dicendo *Petrus est homo*, ibi est major identitas prædicati cum subjecto, quam dicendo *Deus est homo*. Igitur ibi est major veritas et proprietas. Minor probatur. Quia dicendo *Petrus est homo*, ibi est identitas per se prædicati cum subjecto : est enim in primo modo dicendi per se; nec Petrus, manens Petrus, potest non esse homo. Cum autem dicitur *Deus est homo*, ibi non est identitas per se prædicati cum subjecto : ista enim non est in primo modo dicendi per se, *Deus est homo*, quia Deus, manens Deus, potest non esse homo. Igitur major est identitas prædicati cum subjecto in illa *Petrus est homo*, quam in ista *Deus est homo*. Et hæc fuit minor. Sequitur ergo conclusio.

Secundo. Quia, cum dicitur *Petrus est homo*, suppositum Petri non constituitur per aliam naturam quam per illam quæ importatur formaliter nomine hominis. Sed cum dicitur *Deus est homo*, suppositum divinum (β) constituitur per aliam naturam magis quam (γ) per illam naturam quæ importatur formaliter (δ) nomine hominis. Ergo, de virtute locutionis, major identitas est inter prædicatum et subjectum, cum dicitur *Petrus est homo*, quam cum dicitur *Deus est homo;* et per consequens major proprietas.

Tertio. Quia homo de quocumque prædicatur omnino proprie, prædicatur in quid; cum non sit denominativum. Sed homo non potest proprie (ε) prædicari in quid de Deo. Ergo ista non est omnino propria, *Deus est homo*. Minor probatur. Quia illud non prædicatur proprie de aliquo in quid, quod non proprie respondetur ad interrogationem factam per quid. Sed ad interrogationem factam. Quid est Deus, non proprie respondetur homo : quia quid quærit de essentia (ζ), sicut quale de qualitate, et quantum de

(α) *igitur.* — Ad. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *per aliam naturam magis quam.* — *formaliter* Pr.
(δ) *formaliter.* — Om. Pr.
(ε) *proprie.* — Om. Pr.
(ζ) *essentia.* — *esse* Pr.

quantitate; eadem autem essentia non importatur per hæc nomina (α) *Deus* et *homo*, licet sit idem suppositum habens in se utramque essentiam. Ergo, etc.

Quarto. Quia proprietas prædicationis denominativæ non stat cum omnimoda proprietate prædicationis in quid : nec ergo (β) e converso; unde non proprie dicitur, Socrates est humanatus, quia proprie dicitur, Socrates est homo. Sed, secundum Damascenum (*de Fid. Orth.*), lib. 3 (cap. 2), ista est propria, *Deus est humanatus*. Ergo ista non est omnino propria, *Deus est homo*. — Confirmatur. Quia, si Deus assumpsisset naturam carnis inanimatæ, ista esset magis propria, *Deus est incarnatus*, quam ista, *Deus est caro*. Ergo similiter in proposito, hæc est magis propria, *Deus est humanatus*, quam ista, *Deus est homo*.

Quinto. Quia diversæ naturæ exsistentes in eodem supposito, non prædicantur omnino proprie de se invicem, nisi utraque vel saltem altera sumatur denominative; utraque, ut dicendo : *album est musicum* (γ); vel altera, ut *Socrates est albus*. Et causa est, quia duæ naturæ in eodem supposito aliquomodo se habent ut partes totius subsistentis; pars autem non prædicatur omnino proprie de toto, vel de alia parte, nisi denominative. Cum igitur divina natura et humana in Christo (δ) sint aliquo modo partes unius suppositi subsistentis in utraque natura, unde Damascenus (*de Fid. Orth.*, lib. 3, cap. 3) dicit personam Verbi post incarnationem esse compositam, videtur quod una non possit omnino proprie prædicari de alia, nisi utraque vel saltem altera sumatur denominative, ut dicendo *Deus est humanatus*, vel alia hujusmodi. Dicendo autem, *Deus est homo*, vel *homo est Deus*, neutra denominative sumitur : quamvis utraque concretive sumatur : non autem est idem concretum et denominativum. Ergo illa propositio, *Deus est homo*, non est omnino æque propria sicut ista, *Socrates est homo*, vel *Deus est humanatus*, quamvis sit vera. Quod autem concretum et denominativum non sint omnino idem, potissime in substantiis, declarat dicens quod in substantiis invenitur triplex differentia nominum, scilicet abstractum, et concretum, et denominativum, ut humanitas, homo, humanatus; in accidentibus autem, duplex tantum, scilicet abstractum, ut albedo, et concretum seu denominativum quæ in unum coincidunt, ut album. Et causa est, quia quædam est concretio naturæ ad suppositum proprium, ut humanitatis ad hominem; alia est concretio accidentis ad subjectum, ut albedinis ad Socratem. Cum igitur natura accidentalis proprium suppositum non constituat, sed in alieno subjective exsistat, ideo in accidentibus non est concretio naturæ ad suppositum, nisi quia concernit ipsum, mediate vel immediate, ut subjectum; et quia concretio accidentis ad subjectum est denominativa et non essentialis, eo quod accidens comparatur ad subjectum ut forma accidentalis, ideo in omnibus accidentibus, omne concretum est denominativum. Substantia autem constituit proprium suppositum, nec est pars ejus, immo dicit totum; propter quod invenitur quoddam concretum ex concretione naturæ ad suppositum, ut homo, quod tamen non est denominativum, quia omnis denominatio est a parte formali, vel materiali quantitativa, vel potentiali, nisi sit denominatio ab aliquo extrinseco; et ideo per comparationem ad tale suppositum, cujus totam naturam dicit abstractum, non potest inveniri aliquod concretum, quod denominative prædicetur de eo : unde non bene dicitur *Socrates est humanatus*, sed *homo;* dicitur tamen quod Socrates est humanus; sed tunc humanus non sumitur in sensu denominativo ab humana natura, sed accipitur pro mansueto. Si vero talis natura inveniatur in supposito jam per aliam naturam constituto, sicut natura humana est in Christo per miraculum, respectu talis suppositi invenitur in tali natura concretum denominativum; unde bene dicitur, *Deus est humanatus :* quia natura (α) respectu talis suppositi habet rationem partis, et non rationem totius; et ideo, ut videtur (β), debet prædicari solum denominative de illo, et non essentialiter et in quid, si volumus omnino servare proprietatem locutionis, ut dicendo, *Deus est humanatus*, et non *Deus est homo :* quamvis et illud sit verum, licet forte non usquequaque ita proprium sicut illa, *Socrates est homo*, nec Scriptura, nec doctores semper servant omnimodam proprietatem in dictis suis. — Hæc Durandus in forma.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem (γ) arguit Scotus (dist. 7, q. 1)

Primo, quod illa prædicatio non sit per se primo modo. Quia, licet prædicatum cum in se sit substantia non accidat subjecto, nec econtra, nec ambo alicui tertio, et ideo dicta prædicatio non sit prædicatio per accidens, eo modo quo loquitur metaphysicus, tamen non sequitur quod sit per se, loquendo logice; sicut nec ista, *rationale est animal*, ubi prædicatum et subjectum eodem modo se habent : immo est per accidens, logice loquendo, quia prædicatum est extra intellectum subjecti, licet neutrum extremum per accidens insit alteri, nec eorum unio sit accidentalis. Sic in proposito.

Secundo. Quia ista non est proprie per se, *Chri-*

(α) *hæc nomina*. — *hoc nomen* Pr.
(β) *ergo*. — Om. Pr.
(γ) *musicum*. — *multum* Pr.
(δ) *in Christo*. — Om. Pr.

(α) *natura*. — Om. Pr.
(β) *videtur*. — *dicitur* Pr.
(γ) *Contra eamdem*. — Om. Pr.

stus est homo; quia, licet prædicatum sit de ratione subjecti, tamen subjectum nullum conceptum habet per se unum; sicut nec subjectum istius, *homo albus est coloratus* (α). Igitur multo minus hæc est per se, *Deus est homo.*

Tertio. Quia prædicatum dictæ propositionis se habet, respectu subjecti, ut prædicabile accidentis, et non ut species : quia prædicatum non est de ratione subjecti, et advenit subjecto exsistenti in actu completo, ita (β) ut possit ab eo abesse; et quoad hoc videtur habere similem habitudinem respectu subjecti, qualem (γ) habet illud prædicatum quod dicitur accidens.

Quarto arguit quod illa prædicatio non sit solum secundum identitatem suppositi. Quia tunc erit processus in infinitum. Nam, dicendo *Deus est homo*, ibi certe implicatur quod Deus est suppositum quod est homo; et ista implicatio prædicat hominem de illo quod implicatur. Et tunc, si prædicatum accipiatur formaliter, habetur (δ) propositum; si autem tantum pro supposito implicato, est processus in infinitum.

Quinto. Quia natura non prædicatur de supposito tantummodo per identitatem (ε), sed formaliter. Igitur, etc.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem, arguit Durandus (dist. 4, q. 1); et vult probare quod Spiritus Sanctus possit dici pater Christi, cum duplici determinatione, quarum una sit a parte subjecti, et alia a parte prædicati, ut dicendo quod Christus, in quantum homo, est filius Spiritus Sancti per creationem vel adoptionem. Et

Primo quod per creationem, patet sic. Creatio est productio alicujus, nullo præsupposito. Sed Christus, secundum quod homo est, est productus a Spiritu Sancto, nullo præsupposito in eo inquantum homo, quamvis præsupposita sit in eo persona subsistens in natura divina. Ergo Christus, secundum quod homo, potest dici filius Spiritus Sancti per creationem; non autem nisi ex parte subjecti ponatur ista determinatio secundum quod homo, quia Christus non est secundum se totum productus de nihilo, sed solum quoad humanam naturam.

Secundo. De filio autem per adoptionem, patet. Quia adoptio facit de eo qui non est filius per naturam vel naturalem generationem, filium per gratiam. Christus autem, secundum quod homo, non est filius Spiritus Sancti per naturam, et habet secundum humanam naturam gratiam a Spiritu Sancto, secundum quam fit adoptio filiorum Dei. Ergo Christus, secundum quod homo, potest dici filius Spiritus Sancti per adoptionem.

Tertio. Quia auctoritates sanctorum, potissime Augustini, negantes Christum esse filium Spiritus Sancti per creationem vel adoptionem, intelligendæ sunt, quod tales propositiones non debent concedi, nisi cum prædictis determinationibus. Multa enim verificantur de aliquo termino cum determinatione adjuncta, quæ negantur de illo absolute : æquivocationes enim et analogiæ terminantur per adjuncta. Sed quia prædicta verba præstabant simplicibus occasionem erroris Arii et Nestorii : quorum primus, scilicet Arius, dicit Christum esse puram creaturam, (α) ideo noluit Augustinus dicere Christum esse filium Spiritus Sancti per creationem; alius autem, scilicet Nestorius, posuit in Christo duas personas, et unionem ipsarum esse solum per gratiam adoptionis, propter quod Augustinus noluit dicere Christum esse filium Spiritus Sancti per adoptionem.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod nihil concludit contra conclusionem. Quia, concesso quod vegetativa potentia fœminæ sit activa, non tamen sequitur quod sit prolis formativa, sed quod habeat aliquam actionem præviam formationi (β), vel consequentem formationem. Et sic in argumento est fallacia consequentis. Unde hoc argumentum solvit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 1, in solutione quinti, ubi sic dicit : « Potentia generativa activa est. Sed hæc potentia perfecte est in viro; unde ejus actio se extendit usque ad formationem generati. In fœmina autem est imperfecta; unde non se extendit ejus actio nisi ad præparationem (γ) materiæ. » — Hæc ille. — Simile ponit, 3 p., q. 32, art. 4, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Potentia generativa in fœmina, est imperfecta respectu potentiæ generativæ quæ est in mare. Et ideo sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior indu-

(α) *coloratus.* — *albus* Pr.
(β) *ita.* — Om. Pr.
(γ) *qualem.* — *quale* Pr.
(δ) *habetur.* — *habet* Pr.
(ε) *per identitatem.* — *identitate* Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *actionem præviam formationi.* — *formationem primam actionem formatione* Pr.
(γ) *præparationem.* — *operationem* Pr.

cit formam, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 25); ita etiam virtus generativa fœminæ præparat materiam, virtus autem activa maris format materiam præparatam. » — Hæc ille.

Ad confirmationem, patet per idem. Quia non dicimus quod potentia generativa fœminæ sit omnino passiva, et nullo modo activa; sed quod est quid imperfectum in genere potentiæ activæ, sicut et fœmina est quid imperfectum in specie.

Ad secundum dicitur, primo, quod filius aliquo modo est opus matris propter actionem præcedentem formationem et propter actionem consequentem. Non tamen conceditur quod sit ejus opus quoad formationem ejus; sed est fallacia consequentis. Secundo, dicitur quod major dilectio fœminæ ad prolem quam maris ad eamdem, non arguit tantam nec majorem activitatem (α) fœminæ ad prolem, quia aliunde consurgit illa majoritas dilectionis, sicut ostendit Aristoteles ubi allegatur (8. *Ethicorum*, cap. 12) : quia scilicet matres magis possunt scire qui sunt earum filii quam patres, et quia prius tempore matres ex convictu concipiunt amoris affectum ad filios quam patres.

Ad tertium dicitur, secundum prædicta, quod in matre est aliqua virtus activa generativa prolis ex qua provenit talis assimilatio prolis ad matrem. Quod autem quandoque proles plus assimiletur matri quam patri, non arguit illam activitatem (β) quam intendit arguens; quia si consequentia illa valeret, utique concluderet quod ista persona plus agit ad formationem prolis cui plus assimilatur proles, et sic fœmina in tali casu plus ageret quam vir, et sic potius esset pater quam vir; quod falsum est. Unde autem sit quod proles plus assimiletur fœminæ minus agenti quam patri plus agenti, habet æque reddere rationem arguens sicut et nos. Ideo dicitur quod hoc non ideo est, quia mater in tali casu se habeat active in formatione prolis, sicut vult arguens; nec ideo quia se habeat pure passive, ut imponit nobis; sed ideo, quia virtus paterni seminis, cum sit debilis, non potest perducere (γ) materiam quam ministrat mater, ad completam assimilationem patris, sed perducit eam ad illud ad quod est in potentia magis proxima, infra eamdem speciem, cum patre, scilicet ad assimilationem matris. Nec dicimus, ut fingit responsio quam arguens recitat, quod forma patris et forma matris, sive naturales potentiæ, aut alia accidentia consequentia, sint contraria, sicut calidum et frigidum; aut illo modo opposita, quo procedit replica contra responsionem ibi datam; sed dicimus quod materia quam mater ministrat in tali casu, est magis disposita et in potentia magis proxima ad accidentia matris quam patris, et infra eamdem speciem cum patre; et ideo virtus paterni seminis cum influentia corporis cœlestis assimilat eam plus matri quam patri. Ad hoc etiam potest multum conferre imaginatio fœminæ tempore coitus, ex qua potest contingere quod fœtus conceptus non assimiletur patri, nec matri, sed alicui imagini pictæ in camera. Unde in statu innocentiæ fœminæ genitæ fuissent ex tali vehementi imaginatione, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 99, art. 3, ad 2um.

Ad quartum dicitur, quod ratio illa non procedit contra nos, quia plus damus matri quam vasi vel loco in quo generatur minera (α), et plus quam animali respectu vermis ex eo geniti, quia nec locus, nec alia quæ ibi adducuntur, habent illas duas actiones, quas nos attribuimus matri respectu prolis. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « Præbere materiam simpliciter ad generationem alicujus, non facit matrem; sed præbere talem materiam sic præparatam, est id quod facit matrem. In ligno enim non est potentia naturalis ut ex eo fiat scamnum, cum per agens naturale in actum non compleatur; similiter, nec in limo terræ, ut ex eo fiat homo. Unde quod inducitur, non est simile. » — Hæc ille.

Ad quintum respondit in forma beatus Thomas, ibidem (ad 1um), sic dicens : « In conceptione Christi fuit duplex miraculum : unum, quod fœmina concepit Deum; aliud, quod virgo peperit filium. Quantum ergo ad primum, beata Virgo se habebat ad conceptionem secundum potentiam obedientiæ tantum, et adhuc multo remotius quam costa viri, ut ex ea mulier formaretur : in talibus enim simul datur actus et potentia ad actum, secundum quam (β) dici possit quod hoc est possibile. Sed quantum ad secundum, habebat Virgo potentiam passivam, naturalem, talem quæ per agens naturale in actum reduci posset. Unde, quantum ad primum, dicit (Damascenus, *de Fid. Orth.*, lib. 3, cap. 2) : *Potentiam receptivam Dei Verbi;* quantum vero ad secundum (γ), dicit : *Simul autem et generativam.* Utramque enim potentiam reduxit in actum virtus Spiritus Sancti. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Potentia passiva potest accipi dupliciter. Vel secundum substantiam potentiæ; et sic potentia fuerat ante in beata Virgine. Vel secundum quod potentia passiva suæ operationi conjungitur; et tale posse non habet patiens (δ), nisi ab agente; sicut dicimus quod visibile movendo visum, dat sibi posse videre in actu. Et per hunc modum Spiritus Sanctus Virgini potentiam generandi dedit. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 32,

(α) *activitatem.* — *accidentalitatem* Pr.
(β) *activitatem.* — *accidentalitatem* Pr.
(γ) *perducere.* — *producere* Pr.

(α) *minera.* — *mirra* Pr.
(β) *quam.* — *quem* Pr.
(γ) *secundum.* — *secundam* Pr.
(δ) *patiens.* — *passibilis* Pr.

art. 4, in solutione primi, sic dicit : « Illa conceptio habuit tria privilegia, scilicet : quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item, quod esset conceptio virginis. Et hæc tria habuit a Spiritu Sancto. Et ideo Damascenus (ibid.), quantum ad primum, dicit quod *Spiritus Sanctus supervenit Virgini, purgans ipsam*, id est, præservans, ne cum peccato originali conciperet; quantum ad secundum, dicit : *Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens*, id est, ut conciperet Verbum Dei; quantum ad tertium, dicit : *Simul autem* (α) *et generativam*, ut scilicet manens virgo posset generare, non quidem active, sed passive, sicut aliæ matres hoc consequuntur ex semine viri. » — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta contra secundam conclusionem, dicitur quod ista propositio, *Deus est homo*, non solum est vera, sed etiam propria. Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 1, sic dicit : « Hæc propositio *Deus est homo*, ab omnibus conceditur. Sed diversimode a diversis. Secundum enim tertiam opinionem, est prædicatio per inhærentiam; sicut cum dicitur *homo est albus*, quia ponit quod humana natura accidentaliter advenit divinæ. Et secundum hoc est valde impropria ex duabus partibus. Primo, quia partes humanæ naturæ vocat hominem, scilicet animam et corpus; quod improprie dicitur : non enim proprie dicitur quod partes sunt (β) totum, sed quod totum est (γ) ex partibus; unde non potest proprie dici quod anima et corpus sint homo. Secundo, quia, si hoc etiam proprie diceretur, tamen cum hæc duo secundum hanc opinionem adveniant Filio Dei quasi habitus, non potest proprie homo prædicari de Deo nisi denominative; sicut nec vestis de homine, sed dicitur homo vestitus. Ita etiam hæc opinio dicit quod dicitur homo, quia habet hominem et partes humanæ naturæ. Unde non proprie dicetur homo, sed humanatus; sicut homo vestitus dicitur, non autem vestis dicitur. Unde est contra veritatem Sacræ Scripturæ et (δ) Symboli, quæ Deum hominem factum dicunt (ε). Et propter hoc est hæretica. Secundum vero primam opinionem, est prædicatio per identitatem, non per informationem. Deus enim supponit suppositum æternum, quod quidem non informatur per formam significatam per hoc nomen *homo*, sed informatur per ipsum suppositum humanæ naturæ, quod est aliud a supposito divinæ naturæ; et quia ista supposita sunt (α) eadem persona, ratione hujus identitatis potest fieri prædicatio de se (β) invicem, ut sit sensus, Deus est homo, id est, ille, scilicet Christus, qui est homo; et est similis modus prædicandi, sicut cum dicitur, Essentia est Pater, quia essentia divina est idem secundum rem cum supposito quod informatur paternitate, quamvis ipsa non informetur paternitate. Sed hoc non potest stare. Quia hoc quod dicit duo supposita esse eamdem personam, non potest intelligi nisi duobus modis. Primo, quod ex duobus suppositis constituatur una persona; et sic neutrum illorum suppositorum esset vel diceretur esse illa persona : quia quod constituitur ex aliquibus, non prædicatur de illis; unde expositiva istius, *Deus est homo*, scilicet : ille qui est Deus, est homo, erit falsa, quantum ad utramque partem, quia nec Deus esset illa persona, nec illa persona esset (γ) homo. Sed hic non est intellectus ejus; quia non ponit personam compositam, sed simplicem. Alio modo potest intelligi, ut suppositum divinæ naturæ sit ista persona simplex secundum rem, et illa persona simplex sit illud suppositum humanæ naturæ quod ei advenit post assumptionem. Sed hoc est omnino impossibile, cum implicet contradictionem, scilicet quod illud quod advenit, sit distinctum in sua singularitate, et sit idem illi exsistenti cui advenit : idem enim est quod est secundum substantiam unum; unum autem est indivisum in se, et ab aliis divisum (δ) : unde suppositum humanæ naturæ quod advenit divinæ personæ, esset (ε) distinctum a divina persona inquantum est singulare per se, et esset non distinctum inquantum est idem ei; unde illa persona invenietur habere identitatem cum uno suppositorum, scilicet cum supposito divinæ naturæ, non autem cum supposito humanæ naturæ : et propter hoc expositiva hujus locutionis, *Deus est homo* : scilicet, ille qui est Deus, est homo, est falsa, quantum ad alteram partem; quia illa persona non est homo, quamvis Deus sit illa persona : unde non potest eam verificare. Et ideo sola opinio secunda vera est, quia verificat eam. Potest enim ponere quod, cum dicitur, *Deus est homo*, est prædicatio per informationem essentialem, quia ly *Deus* supponit suppositum personæ Filii, et hoc idem est suppositum humanæ naturæ per illam naturam informatum secundum modum intelligendi, inquantum subsistit in ea. Unde, sicut hæc est vera et propria, *Petrus est homo*, ita ista, *Deus est homo*. Est tamen differentia in hoc, quod in ista, *Petrus est homo*, prædicatum inest subjecto ratione suppositi et ratione formæ importatæ per subjectum; sed in

(α) *autem*. — Om. Pr.
(β) *sunt*. — *sint* Pr.
(γ) *est*. — Om. Pr.
(δ) *et*. — Om. Pr.
(ε) *dicunt*. — *dicit* Pr.

(α) *in*. — Ad. Pr.
(β) *se*. — Om. Pr.
(γ) *esset*. — *est* Pr.
(δ) *in se, et ab aliis divisum*. — Om. Pr.
(ε) *et*. — Ad. Pr.

hac, *Deus est homo*, prædicatum non inest subjecto ratione formæ importatæ per subjectum : non enim convenit ei ratione divinitatis, sed ratione suppositi. Hoc autem sufficit ad hoc quod sit vera, quia propositio non verificatur ratione formæ significatæ in supposito, sed ratione suppositi. » — Hæc ille.

Item, in solutione quinti argumenti, sic dicit : « Cum dicitur *Deus est homo*, ly *Deus* supponit personam Filii, et significat (α) divinitatem. Propositio autem non verificatur ratione significati (β), sed ratione suppositi. Et cum hoc suppositum sit subsistens in natura humana, hoc nomen *homo* per se prædicatur de ipso. Unde, secundum quod est vera, est prædicatio per se, sicut ista *Petrus est homo*. Unde non sequitur quod possit prædicari de omnibus quibus inest forma significata (γ) per hoc nomen *Deus;* quia non est per se ex parte formæ significatæ (δ), sed ex parte suppositi. Et hoc est singulare in ista materia, quia nunquam alibi invenitur quod sit suppositum unum essentialiter in duabus naturis subsistens. Et ideo non potest dici quod sit per accidens sicut hæc, *album est homo*. Illud enim quod est suppositum hominis per se, non est pars significationis hujus nominis *album :* album enim solam qualitatem significat (ε), cum nomen significet unum, ex albedine autem et subjecto non fit unum simpliciter; unde hoc nomen *album* copulat suum subjectum quasi extrinsecum. *Deus* autem importat suppositum divinæ naturæ, quod et idem est humanæ, non quasi extrinsecum, sed sicut clausum in significatione hujus nominis *homo*. Et ideo hæc non est per accidens, *Deus est homo*, sed habet aliquid simile cum illis quæ sunt per accidens, inquantum prædicatum non inest subjecto ratione formæ importatæ per subjectum. » — Hæc ille. — Item, in solutione sexti, sic dicit : « Hæc est prædicatio per essentiam : non quod deitas sit humanitas; sed quia suppositum divinæ naturæ essentialiter est suppositum naturæ humanæ : et hoc significat locutio. » — Hæc ille.

Item, 3 p., q. 16, art. 1, sic dicit : « Supponendo (ζ), inquit, secundum veritatem fidei catholicæ, quod vera (η) natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus esse veram hanc propositionem et propriam, *Deus est homo*, non solum propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo, sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum in natura communi; sicut hoc nomen *homo*, potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen *Deus*, ex modo suæ significationis potest supponere pro persona Filii Dei. De quolibet autem supposito alicujus naturæ, potest vere et proprie prædicari nomen significans (α) illam naturam in concreto; sicut de Socrate et Platone vere et proprie prædicatur *homo*. Quia ergo persona Filii Dei, pro qua supponit hoc nomen *Deus*, est suppositum naturæ humanæ, vere et proprie hoc nomen *homo* prædicatur de hoc nomine *Deus*, secundum quod supponit pro persona Filii Dei. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi : « Quando, inquit, diversæ formæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cujus subjectum significat (β) unam illarum formarum, et prædicatum aliam; sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis, vel contingens : sicut cum dico, *album est musicum*. Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per Incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed secundum se. Et ideo hæc propositio *Deus est homo*, non est in materia remota, nec in materia contingenti, sed in materia naturali, et prædicatur homo de Deo non per accidens, sed per se, sicut species (γ) de sua hypostasi, non quidem ratione formæ significatæ (δ) per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi quod est hypostasis humanæ naturæ. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quomodo ista propositio, *Deus est homo*, non solum est vera, immo propria. Tunc,

Ad primum argumentum Durandi in oppositum, negatur minor. Dicitur enim quod subjectum et prædicatum hujus, *Deus est homo*, tantam identitatem habent in sensu quo est vera, quantam habent subjectum et prædicatum hujus, *Socrates est homo :* quia in prima subjectum et prædicatum habent identitatem suppositi, quia subjectum supponit pro supposito divinæ naturæ, et prædicatum pro supposito naturæ humanæ; suppositum autem hujus et illius naturæ idem est indivisum tantæ indivisibilitatis (ε), quantæ suppositum importatum per subjectum secundæ, et (ζ) est idem supposito importato per prædicatum ejus; unde, sicut in secunda subjectum et prædicatum supponunt pro eodem, ita in prima. Verumtamen subjectum et prædicatum secundæ magis significant (η) idem quam in prima.

(α) *significat.* — *signat* Pr.
(β) *significati.* — *signati* Pr.
(γ) *significata.* — *signata* Pr.
(δ) *significatæ.* — *signatæ* Pr.
(ε) *significat.* — *signat* Pr.
(ζ) *Supponendo.* — *Supponendum est* Pr.
(η) *vera.* — *una* Pr.

(α) *significans.* — *signans* Pr.
(β) *significat.* — *signat* Pr.
(γ) *species.* — Om. Pr.
(δ) *significatæ.* — *signatæ* Pr.
(ε) *indivisibilitatis.* — Om. Pr.
(ζ) *et.* — Om. Pr.
(η) *significant.* — *signant* Pr.

Et ideo secunda potest dici magis propria extensive, quia pluribus modis est propria; non autem intensive. Nec valet probatio minoris bifurcata. Cum enim dicit quod ista, *Deus est homo*, non est in primo modo dicendi per se, negatur. Sed notandum quod aliqua propositio potest dici in primo modo dicendi per se dupliciter. Primo modo, quia prædicatum est de ratione subjecti; et isto modo hæc propositio, *Deus est homo*, non est in primo modo dicendi per se. Secundo modo, quia forma significata per prædicatum essentialiter informat suppositum pro quo supponit subjectum, licet non sit de ratione formæ significatæ per subjectum, nec intrinseca supposito illius formæ vel naturæ, tanquam ipsius constitutiva, aut dans esse tali supposito, sed potius tracta ad esse suppositi; et hoc modo hæc est per se in primo modo, *Deus est homo*. Ulterius, cum dicitur quod Deus, manens Deus, potest non esse homo, etc., — dicitur quod ex hoc bene concluditur quod secunda est magis necessaria quam prima; et quod aliquem modum perseitatis habet, quem non habet prima, scilicet quod prædicatum est de ratione subjecti; et quod secunda est pluribus modis propria quam prima : quod superius est concessum.

Ad secundum negatur principalis consequentia, quia talis constitutio non arguit intensiorem identitatem prædicati cum subjecto, vel, ut verius loquar, rei pro qua supponit subjectum, cum re pro qua supponit prædicatum, sed solum quod forma significata per prædicatum, magis identificatur formæ significatæ per subjectum; quod conceditur : quia, ut sæpe dictum est, ista propositio, *Deus est homo*, non est vera nec propria, ratione formarum quas significant subjectum et prædicatum, sed ratione suppositi utriusque naturæ vel formæ.

Ad tertium negatur minor. Dicitur enim quod hoc nomen *homo* prædicatur de hoc nomine *Deus* in quid, non ratione formæ significatæ, sed ratione suppositi. Et ad probationem minoris, dicitur quod, ad prædicationem in quid proprie dictam, non requiritur quod eadem essentia importetur per subjectum et prædicatum, sed sufficit quod sit idem suppositum utriusque naturæ, et quod neutra illarum insit ei per accidens, sed per se et essentialiter informet illud. Sic est in proposito. In creaturis tamen, ubi nullum suppositum essentialiter informatur duabus naturis, bene requiritur ad prædicationem in quid, illud quod arguens dicit; sed in divinis, secus est.

Ad quartum negatur minor, proprie loquendo de denominatione. Ista enim prædicatio, *Deus est humanatus*, non est proprie denominativa, sicut nec ista, Persona Filii est divina; quia omnis denominatio sumitur ab aliquo accidente, vel habente modum accidentis. Item, si argumentum valeret, et minor esset vera, non solum probaret quod ista, *Deus est homo*, esset impropria, immo quod esset (α) falsa. Dico ergo quod ista, *Deus est humanatus*, non est denominativa, cum forma importata per prædicatum, essentialiter informet illud pro quo supponit subjectum. Habet tamen aliquid simile cum prædicatione denominativa, in hoc quod forma significata (β) per prædicatum, non est de ratione formæ importatæ per subjectum, nec constituit ejus suppositum, sed advenit ei prius constituto. Ulterius, dicitur quod prædicatio isto modo denominativa, potest stare cum propria prædicatione in quid et per se, ubi idem suppositum quiddificatur duabus naturis, una per prius et alia per posterius : potissime cum tale suppositum uni earum est omnino idem secundum rem, alteri vero non, sed unitum illi; et rursus cum tale suppositum noviter quiddificatur tali natura non sibi coæva. Item, cum dicitur, *Deus est humanatus*, importatur respectus unionis unius naturæ ad aliam; cum vero dicitur, *Deus est homo*, importatur indivisio illarum naturarum in esse substantiali, et informatio suppositi divini per naturam humanam; et ideo quod adducitur de Petro, vel Socrate, qui potest dici homo, et non potest dici humanatus, non est ad propositum, quia Socrates non præextitit suæ humanitati, qua quiddificatur, sicut persona Filii Dei. — Ad confirmationem, patet per simile; quia in casu illo, quælibet harum esset vera et propria, *Deus est caro*, propter informationem essentialem, et ista, *Deus est incarnatus*, propter novitatem illius informationis, et propter multa alia.

Ad quintum negatur major, si universaliter intelligatur, sicut oportet. Habet enim instantiam, quando diversæ naturæ sic in supposito eodem uniuntur, quod quælibet illarum essentialiter informat illud, et neutrum inest ei per accidens, sed quælibet per se, nec dant diversa esse illi supposito, sed una illarum trahitur ad esse alterius, sicut est in proposito. Hujus autem simile non reperitur in creaturis. Et ideo simile quod adducitur de musica et albedine non valet. Et ad probationem majoris per rationem, dicitur primo, quod si probatio illa valet, non solum concludit quod hæc sit falsa vel impropria, *Deus est homo*, quia pars non proprie prædicatur de alia parte, immo quod hæc sit falsa vel impropria, *Persona Christi est Deus*, quia pars non prædicatur de toto. Hoc autem est erroneum. Ergo probatio nulla est. Secundo, dicitur quod non omnis prædicatio qua nomen significans (γ) partem prædicatur de nomine significante (δ) totum vel aliam partem, est falsa, vel impropria, aut denominativa; immo potest esse prædicatio essentialis, sicut patet

(α) *esset*. — *est* Pr.
(β) *significata*. — *signata* Pr.
(γ) *significans*. — *signans* Pr.
(δ) *significante*. — *signante* Pr.

de ista, *homo est animatus*, *homo est rationalis*, *homo est corporeus aut materialis*, et de istis, *animatum est materiale*, *aut compositum ex elementis;* immo communiter differentia essentialis speciei sumitur ab ejus parte, et similiter genus. Tertio, dicitur quod in illa declaratione quam ponit de differentia inter concretum et denominativum, contradicit sibi ipsi : quia ex una parte dicit quod quando diversæ naturæ concurrunt in eodem supposito, utraque se habet sicut pars suppositi; et in sequentibus dicit quod natura substantialis nullomodo est pars sui suppositi, dato quod in illo supposito concurrant aliæ naturæ accidentales. Quarto, dicitur quod falsum est quod natura substantialis sit eadem realiter cum suo supposito; immo est quasi pars ejus, ut alias dicetur.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti patet responsio per solutionem primi Durandi (α). Conceditur enim quod ista, *Deus est homo*, non est in primo modo dicendi per se, stricte sumendo, sicut sumit logicus; quia prædicatum non est de ratione subjecti. Habet tamen aliquem modum perseitatis, qui sufficit ad hoc quod sit propria, et nullo modo impropria. Dicitur ulterius, quod ista, *Deus est homo*, est magis per se quam illa, *rationale est animal :* quia forma importata per hoc prædicatum *animal*, se habet ad formam importatam per subjectum, sicut materia ad formam, et sicut potentia ad actum; modo prædicatio materiæ de forma, et potentiæ de suo actu, impropria est, et parum habet de perseitate, cum prædicatum debeat esse formalius vel æque formale subjecto, vel saltem se habere ad illud per modum formæ. Si tamen concedatur quod neutra sit per se logicaliter stricte, sufficit quod perseitatem metaphysicam habeat, et logicalem non ita stricte dictam. Iterum, istud argumentum, sicut et præcedentia, fundatur in duabus falsis propositionibus vel consequentiis : quarum prima est, quod nulla propositio est propria, nisi sit per se, vel in quid; secunda est, quod omnis propositio est impropria, quæ non habet omnem modum proprietatis.

Ad secundum negatur antecedens. Et ad probationem, dicitur quod hoc nomen *Christus* habet conceptum per se unum sufficienti perseitate; quia scilicet unio naturarum quas importat, non est per accidens, sed per se, quia una trahitur ad esse alterius, ut alias dicetur; et ideo non est simile de conceptu hujus nominis *Christus*, et de conceptu hujus complexi *homo albus*. Dicitur ulterius, quod ad prædicationem per se, non requiritur quod subjectum habeat conceptum per se unum, nisi loquamur de perseitate logica stricte sumpta. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 10, q. 1, art. 2, in responsione ad tertiam quæstiunculam, sic dicit : « In propositionibus per se, aliter est ex parte subjecti, et aliter ex parte prædicati : quia ex parte subjecti, sufficit quod secundum unum tantum eorum quæ continentur in subjecto, prædicatum per se subjecto (α) conveniat; ex parte autem prædicati, oportet quod quidquid est in prædicato, per se conveniat subjecto. Unde hæc non est per se, *Homo est animal album;* hæc autem est per se, *Homo albus est animal.* » — Hæc ille.

(α) *Durandi.* — Om. Pr.

Ad tertium negatur antecedens, si intelligatur quod prædicatum dictæ propositionis nullo modo per se conveniat subjecto, sed mere per accidens. Et ad probationem antecedentis, patet per dicta ad primum Durandi (β); quia hæc (γ) est quædam perseitas singularis, cujus exemplum in creaturis non invenitur. Et licet hæc prædicatio conveniat cum prædicatione accidentis logici, in illis tribus quæ tangit argumentum : quia scilicet prædicatum non est de ratione subjecti, et quia forma significata per prædicatum advenit rei significatæ per subjectum post ejus esse completum, et quia prædicatum potest affirmari et negari successive de subjecto stante constantia subjecti; tamen in hoc differt, quia prædicatum accidentale logicum significat formam, accidentaliter informantem illud pro quo supponit subjectum, et non concurrentem in idem esse exsistentiæ cum illo, sed dantem quoddam esse accidentale cum unione accidentali ejus ad tale suppositum; quæ omnia longe sunt a mysterio Incarnationis.

Ad quartum dicitur quod argumentum optime concludit quod illa prædicatio non solum est vera propter identitatem suppositi duarum naturarum; immo propter essentialem informationem suppositi ab utraque natura, licet aliter et aliter ab hac et ab illa.

Ad quintum patet per idem.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur negando principalem consequentiam ibi factam, quæ est talis in virtute : Christus, secundum quod homo, habet esse per creationem a Spiritu Sancto; igitur, secundum quod homo, est filius per creationem Spiritus Sancti. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, distinctione præsenti, q. 1, art. 2 (q^{la} 1), in solutione primi, sic dicit : « Non est dicendum Christum secundum hominem esse filium Patris per creationem, neque ratione formationis corporis Christi, nisi quatenus illa formatio terminatur ad unionem

(α) *subjecto.* — Om. Pr
(β) *Durandi.* — Om. Pr.
(γ) *hæc.* — *hoc* Pr.

personalem, per quam iste homo est naturalis filius Dei (α) Patris.» — Hæc ille. — Ex quibus habetur, quod creatio non dat creaturæ quod possit dici filius vel filia Dei per creationem, quando talis creatio terminatur ad personalem unionem filiationis naturalis Dei, et natura per creationem producta nullum novum suppositum constituit, nec novo supposito advenit, cui possit competere filiatio talis secundum quid, sicut est in proposito.

Ad secundum patet per idem : quia, licet Filius Dei secundum humanam naturam habeat gratiam gratum facientem et gratis datam a Spiritu Sancto, tamen quia terminus illius gratificationis est naturalis Dei filiatio, ideo nullo modo debet dici filius Spiritus Sancti, vel totius Trinitatis, per adoptionem. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 32, art. 3, in solutione secundi, sic dicit : « Homines qui spiritualiter formantur a Spiritu Sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis; et ideo dicuntur filii Dei secundum imperfectam filiationem, quæ est secundum similitudinem gratiæ, quæ est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sententiarum*, dist. 10, q. 2, art. 2, q[la] 3, sic dicit : « Christus nullo modo est dicendus filius adoptionis : quia ei competit ex natura sua, secundum quam æternaliter (β) a Patre nascitur, habere jus in hæreditate paterna; quia omnia quæ habet Pater, sua sunt, ut dicitur, Joan. 16 (v. 15); unde hoc jus non acquiritur ei per gratiam advenientem, ut possit dici filius adoptivus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod (γ) consequentia principalis, in qua fundatur argumentum, non valet. Non enim sequitur : iste per gratiam est filius Dei secundum quod homo; ergo est filius Dei adoptivus secundum quod homo. Oportet enim plus addere in antecedente, scilicet quod gratia sibi data non faciat eum Filium Dei naturalem; gratia autem data Christo, fecit eum Filium Dei naturalem inquantum est homo, quia unio humanitatis terminata est ad unitatem personalem filiationis divinæ. Et quod plus est, Christus non habet aliam filiationem realem præter illam, ut alias (dist. 7 et 8) dicetur. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 23, art. 4, sic dicit : « Filiatio proprie competit personæ vel hypostasi, non autem naturæ. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui competit esse filium per naturam. Filiatio autem adoptionis est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur aliquid tale participatione, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil prohibet rationabiliter Christum hominem dici filium adoptivum. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod illa glossa est contra mentem et dicta sanctorum; unde Ambrosius, super illud *Roman.* 1 (v. 4), *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, sic dicit : *Volvi et revolvi Scripturas, Christum nunquam filium adoptivum inveni.* Et hoc argumentum facit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 10, q. 2, art. 2, q[la] 3.

Ad argumentum principale, patet responsio per prædicta.

Et hæc de quæstione præsenti sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *Dei.* — Om. Pr.
(β) *æternaliter.* — *essentialiter* Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

UTRUM UNIO NATURÆ DIVINÆ ET HUMANÆ IN CHRISTO SIT MAXIMA UNIO

Circa quintam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum unio naturæ divinæ et humanæ in Christo sit maxima unio creata.

Et arguitur quod non : Quia per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animæ et corporis in nobis, fit aliquid unum in persona et natura; ex unione autem divinæ naturæ et humanæ in Christo, solum fit aliquid unum in persona, et non in natura. Ergo major est unio animæ ad corpus, quam divinæ naturæ ad humanam. Ergo talis unio non importat maximam unitatem creatam.

In oppositum arguitur. Quia dicit Augustinus, 1. *de Trinitate* (cap. 10), quod *homo potius est in Filio quam Filius in Patre.* Filius autem est in Patre per unitatem essentiæ, homo autem est in Filio per unionem incarnationis. Ergo major est unio incarnationis quam unio vel unitas divinæ essentiæ, quæ tamen est maxima unitatum; et sic, per consequens, unio incarnationis importat maximam unitatem.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod unio naturarum in Christo est quid creatum.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 7, ubi sic dicit : « Unio de qua loquimur, est relatio quædam, quæ consideratur inter naturam divinam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Omnis autem relatio quæ consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creaturâ, per cujus mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed tantum secundum rationem, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est quod hæc unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quæ creatura quædam est, est realiter. Et ideo oportet dicere, quod sit quiddam (α) creatum. » Hæc ille.

Item, 3. *Sententiarum*, præsenti distinctione, q. 1, art. 1, q[la] 1, sic dicit : « Unio relatio quædam est. Omnis autem relatio, secundum Philosophum, in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), fundatur supra quantitatem, aut supra aliquid quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem et passionem. Unum autem reducitur ad genus quantitatis, quasi principium quantitatis discretæ; et super ipsum fundatur identitas, secundum quod est unum in substantia; et æqualitas, secundum quod est unum in quantitate; et similitudo, secundum quod est unum in qualitate. Unitio autem est quædam actio vel passio, quia ex multis efficitur aliquo modo unum; et hanc actionem sequitur ista relatio quæ est unio. Relationum autem, tam harum quam illarum, quædam innascuntur ex motu utriusque termini; et tunc oportet quod illæ relationes sint realiter in utroque extremorum, sicut paternitas et hujusmodi. Quædam autem innascuntur ex motu unius, sine mutatione alterius; quod accidit in his quorum unum dependet ad alterum, sed non econtra, sicut scientia ad scitum; et in talibus relatio est secundum rem in eo quod dependet ad alterum, in altero vero est secundum rationem tantum. Cum igitur in Incarnatione non sit facta aliqua mutatio in natura divina, sed in humana, quæ tracta est ad unitatem in persona divina, erit hæc relatio secundum rem in natura humana, in divina autem secundum rationem tantum, secundum quod dicit Philosophus, in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod aliqua sunt relativa, non quia ipsa referantur, sed quia alia referuntur ad ipsa. Unde unio secundum rem creatura quædam est. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis nova relatio creaturæ ad Deum, consequens mutationem creaturæ, est quid creatum vel concreatum. Sed unio naturarum in Christo, potissime humanitatis ad divinitatem, est (α) hujusmodi. Igitur, etc.

Item, dist. 2, q. 2, art. 2, q[la] 3, sic dicit : « Inter humanam naturam et divinam necesse est cadere unionem mediam, non sicut causam, sed sicut effectum conjunctionem naturarum consequentem. Est enim natura relationis, ut in aliis rerum generibus causam habeat; quia minimum habet de natura entis, ut dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ* (comm. 19). Unde, quamvis relatio per se non terminet motum, quia in *ad aliquid* non est motus, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 10); tamen ex hoc quod motus per se terminatur ad aliquod ens, de necessitate (β) consequitur relatio aliqua : sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba; similiter etiam, ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur hæc relatio secundum quam materia esse sub forma dicitur. Ita etiam ex hoc quod motus assumptionis naturæ humanæ terminatur ad personam, consequitur hæc relatio quæ unio dicitur. Unde unio medium est, non sicut assumptionem causans, sed potius sicut eam consequens; sicut etiam aqua est medium in tactu, ex hoc quod tangentia sunt humecta. »

Secunda conclusio **est quod unio differt realiter ab assumptione.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, distinctione præsenti, q. 1, art. 1, q[la] 3, ubi sic dicit : « Prima differentia unionis et assumptionis est quod assumptio est actio vel passio, unio autem est tantum relatio; quamvis etiam unitio (γ) sit actio. Secunda differentia est, quia assumptio dicitur per comparationem ad terminum (δ) a quo separatur vel accipitur id quod uniendum est; sed unio dicitur per comparationem ad effectum sive terminum conjunctionis, qui est esse unum. Et inde sumitur tertia differentia, quod uniens est unitum : quia unitum significatur secundum quod jam factum est unum; assumptum autem secundum quod est in via ad hoc; et ideo assumens non est assumptum. Quarta differentia est, quia assumptio determinat id ad quod fit conjunctio, in hoc quod dicitur assumptio quasi ad se sumptio; unio autem non; et ideo quicumque facit conjunctionem, potest dici unire;

(α) *quiddam.* — *quoddam* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *necessitate.* — *necesse* Pr.
(γ) *unitio.* — *unio* Pr.
(δ) *ad terminum.* — *a termino* Pr.

non autem potest dici assumere, nisi sibi conjungat; unde Pater univit naturam humanam divinæ, non autem assumpsit. Quinta differentia est, quia unio, quantum est de se, æqualiter respicit utrumque extremorum; assumptio autem non, immo requirit esse fixum et stans in uno, ad quod aliud trahatur. Et inde est quod natura divina potest dici unita in persona naturæ humanæ, non autem potest dici assumpta. » — Hæc ille.

Item, 3 p., ubi supra (q. 2), art. 8, sic dicit : « Unio importat relationem divinæ naturæ et humanæ, secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur. Mutatio autem consistit in actione et passione. Sic igitur dicendum, quod prima et principalis differentia inter unionem et assumptionem, est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam (α) aliquis dicitur assumens, vel passionem, secundum quam aliquid dicitur assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia : nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse; et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur (β) ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur *homo;* unde vere dicimus quod Filius Dei, qui est uniens sibi naturam humanam, est homo. Sed natura humana in se considerata, in abstracto, significatur (γ) ut assumpta; non autem dicimus quod Filius Dei sit natura humana. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia : quod relatio, præcipue æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et ad patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum a quo et ad quem; dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat; unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinæ, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed econtra; quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Quæcumque sic se habent sicut actio vel passio et relatio consequens ad actionem vel passionem, realiter distinguuntur. Sed unio et assumptio sunt hujusmodi. Ergo.

Tertia conclusio est quod unio naturarum in Christo est maxima inter creatas uniones.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., ubi supra (q. 2), art. 9, ubi sic dicit : « Unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi : uno modo, ex parte eorum quæ conjunguntur; et alio modo, ex parte ejus in quo conjunguntur. Et ex hac parte, hujusmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones; nam unitas divinæ personæ, in qua uniuntur duæ naturæ, est maxima (α). Non autem habet præeminentiam ex parte eorum quæ conjunguntur. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, præsenti distinctione (q. 1, art. 1, q[la] 2), idem dicit et plus. Ait enim sic : « Unio ista potest dupliciter considerari : vel quantum ad id in quo fit unio; vel quantum ad ipsa quæ uniuntur. Si primo modo, cum unio fiat in persona divina, quæ est maxime unum et simplicissimum, sic est maxima unio post unionem essentiæ in tribus personis : quamvis enim persona sit ita simplex et unum sicut essentia, tamen quælibet trium personarum est idem re cum ipsa essentia in qua uniuntur; non autem utraque natura in Christo est idem re cum ipsa persona in qua fit unio, quia natura humana non est idem re cum persona divina, quamvis altera natura, scilicet divina, sit omnino idem re cum ipsa; et ita unio personarum in essentia, est major quam unio naturarum in una persona. Si secundo modo, sic non est maxima unio. Sed prima consideratio unionis est secundum se, quia secundum id (β) quod unum est; hæc autem est consideratio unionis, non secundum quod unio est. Et ideo dicendum quod est maxima simpliciter, quamvis non sit maxima secundum quid. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Illa unio est maxima simpliciter, quæ fit in maxime uno simpliciter. Sed inter uniones creatas, unio naturarum in Christo fit in maxime uno simpliciter, et ad tale unum terminatur. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur et finitur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Aureolus, probando quod unio humanæ naturæ ad Verbum non sit relatio, sed vera unitas, et actualis continuatio et indivisio.

Primo. Nam Augustinus, in Epistola ad Volusianum, circa medium, dicit quod *in illa persona*

(α) *quam.* — *quod* Pr.
(β) *significatur.* — *signatur* Pr.
(γ) *significatur.* — *signatur* Pr.

(α) *maxima.* — *maximum* Pr.
(β) *id.* — Om. Pr.

est (α) *mixtura Dei et hominis. Tamen recedat* (β) *auditor a consuetudine corporum, qua* (γ) *solent duo liquores ita misceri, ut neuter servet integritatem suam; quamquam et in ipsis corporibus, aeri lux incorrupta* (δ) *misceatur. Cum enim Verbum Dei permixtum est animæ habenti corpus, animam simul accepit et corpus.* Et subdit quod *Verbi et animæ credibilior debuit esse permixtio, quam animæ et corporis. Quomodo enim non fateremur duo incorporea, quam unum corporeum alterumque incorporeum facilius potuisse misceri? si tamen non indigne ad ista mixtionis vel mixturæ nomen admittitur, propter consuetudinem corporalium rerum, longe aliter se habentium aliterque notarum.* — Hæc Augustinus. — Ex quibus patet quod natura humana unita est Verbo per quamdam mixturam et permixtionem, salva tamen integritate utriusque naturæ, quæ non salvatur in liquoribus et cæteris rebus corporalibus quæ miscentur. Sed constat quod permixtio importat continuationem et indivisionem eorum quæ miscentur, ut inter illa sit vera unitas, et non discretorum acervus. Ergo natura humana unita est per indistinctionem et continuationem cum proprietate Verbi ipsam terminante, et dante sibi subsistere secundum tertium modum per se exsistendi, et non per hoc quod Verbum terminet relationem aliquam in natura extrinsece; immo magis intrinsece ipsam naturam terminat.

Secundo. Nam, in fine libri *de Perseverantia* (cap. 24), dicit Augustinus quod *fides credit assumptionem illam ineffabilem fecisse unius personæ in Deo et homine unitatem.* Constat autem quod non est vera unitas, quæ fit per solam terminationem cujusdam exterioris relationis; alioquin universum esset vere unum ratione ordinis, et Deus faceret vere unum cum universo, cujus terminat relationem et ordinem per modum finis; et universaliter omnis acervus esset vere unum, cum ibi sit unitas relativa. Igitur, etc.

Tertio. Nam Dionysius dicit, 2 cap. *de Divinis Nominibus*, quod *compositio Jesu secundum unitatem, ineffabilis* (ε) *est omni verbo, et ignota omni menti, qualiter quidem ipsum Dei Verbum substantiam factum esse accepimus;* per hoc innuens quod ipsum Verbum per hujusmodi unionem factum est verus homo substantialiter et vera substantia. Constat autem quod nulla relatio fundata in subjecto, dat termino quod ipsum vere et substantialiter sit substantia : relatio namque dat esse relativum; sed esse substantiam, vel esse substantialiter, nullo modo dare potest. Immo unio humanitatis cum Verbo non est relatio in humanitate extrinsece exsistens, sed potius ejusdem humanitatis intrinseca determinatio.

Quarto. Nam Damascenus (*de Fid. orth.*), libro tertio (cap. 22), dicit quod *non secundum habitudinalem unionem et nudam inhabitationem unita est caro Dei Verbo*, sed *vere, ex summa* et mera *exsistentia; magis, in ipso exstitit* (α); *et hypostaticam ad ipsum habuit identitatem.* Hæc autem tria, scilicet, quod caro ex summa et mera exsistentia unita est, et quod caro exsistit in ipso, et quod hypostaticam ad ipsum habet identitatem, manifeste ostendunt quod mens ejus fuit hanc unionem esse secundum veram et indivisam exsistentiam, et secundum continuationem naturæ interminatæ ad proprietatem hypostaticam terminantem, et non secundum aliquam relationem aut habitudinem.

Quinto. Nam Boetius dicit, in *de Duabus naturis et una persona Christi* (cap. 4), quod *Dei et hominis facta est conjunctio, non ita quasi cum duo corpora apponuntur, et nihil in* (β) *alterum ex alterius qualitate proveniat. Si enim ita* (γ) *humanitati deitas conjuncta est, nihil ex utrisque confectum est, ac per hoc nihil est Christus. Nihil igitur unum, secundum Nestorium, Christus est, ac per hoc omnino nihil. Quod enim non est unum, nihil omnino esse potest : ens enim atque unum convertuntur; et quodcumque est, unum est.* — Hæc Boetius. — Unde, si notetur quod ait humanitatem uniri Verbo *non sicut cum duo corpora sibi apponuntur, et nihil in alterum ex* (δ) *alterius qualitate proveniat* (ε), manifeste apparet quod illa unio non est per relationem, sed potius per intimam conjunctionem, et realem continuationem, et indivisionem naturæ humanæ cum Verbo; nam relativa unio est inter corpora. Quod vero subditur, *secundum Nestorium, nihil unum confectum est ex divinitate et humanitate,* et illud reprobatur tanquam erroneum, quia, si sic (ζ), *Christus non esset aliquid unum*, evidenter ostendit quod humanitas et Verbum habent intimam unitatem, ac per hoc indivisionem et continuationem entitativam; alias non esset unum nisi per modum acervi.

Sexto. Dicit idem patere ex illis quæ fide tenemus. Constat, inquit, quod per istam unionem persona Verbi facta est aliquid quod ante non erat, quia homo; et non aliter se habens solum, sed vere aliquid. Immo, diffinit Ecclesia, reprobando illam tertiam opinionem quæ recitatur sexta distinctione tertii *Sententiarum*, quæ ponebat personam Verbi non fuisse vere factam aliquid, sed aliqualiter se

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *Tamen recedat.* — *Cum recedit* Pr.
(γ) *qua.* — *quo* Pr.
(δ) *incorrupta.* — *incorporata* Pr.
(ε) *ineffabilis.* — *effabilis* Pr.

(α) *exstitit.* — *existit* Pr.
(β) *et nihil in.* — *vel* Pr.
(γ) *ita.* — *cum* Pr.
(δ) a verbo *apponuntur* usque ad *ex,* om. Pr.
(ε) *proveniat.* — *proveniant* Pr.
(ζ) *sic.* — *hic* Pr.

habens. Contra hoc diffinit Ecclesia, Extra, *de Hæreticis*, cap. (α) *Cum Christus*, ubi dicit : *Mandamus, quatenus sub anathemate interdicas* (β), *ne quis audeat dicere, Christum non esse aliquid secundum quod homo; quia, sicut Christus est verus Deus, ita est verus homo, ex anima rationali et* (γ) *humana carne subsistens.* Sed constat quod, si proprietas Verbi non aliter se habet ad humanitatem nisi quia terminat relationem humanitatis ad ipsum Verbum, per istam unionem magis dicetur *ad aliquid* quam *aliquid;* et erit homo relative, non autem sicut est Deus. In nullo enim genere relativorum, terminus unius dicitur alter, sed potius ad alterum relativum; unde Verbum erit relativum secundum dici, et appellabitur relative et non vere et substantialiter. Ergo unio quidditativa naturæ humanæ ad Verbum, aliud importat quam relatiotionem ad ipsum Verbum; et Verbum supponere naturam, aliud importat quam relationem terminare.

Septimo. Quia, secundum Magistrum *Sententiarum*, lib. 1, dist. 22, Deus dicitur incarnatus et humanatus ex tempore, nec omnia ista dicuntur relative de Deo; quod verum non esset, si incarnari esset terminare relationem exsistentem in natura humana; immo diceretur relative incarnatus, sicut creator.

Octavo. Quia natura humana, sicut tenet fides, est unita substantialiter, et non accidentaliter, et sicut quidditas, supposito, dans sibi esse quid; sic ad interrogationem factam per quid, respondetur quod persona Verbi est homo. Unitas autem quidditativa, non est per accidens medium; cujusmodi esset talis relatio extrinsecus adveniens, si poneretur.

Nono probat in speciali, quod dicta unio non est relatio consequens conjunctionem naturæ humanæ ad Verbum, sicut dicit probatio conclusionis. Quia idem non sequitur seipsum. Sed unio quidditativa ad Verbum, est ipsamet conjunctio; et uniri est conjungi. Non igitur potest esse conjunctionem consequens. Et iterum, non est verum quod materiam esse sub forma, sit relatio media (alioquin, cum materia sit sub ista relatione, sequitur quod esset alia relatio, et proceditur in infinitum). Sed, sicut unam partem continui esse cum alia, non est relatio (alioquin, sicut partes sunt infinitæ in potentia, essent infinitæ relationes), sed unam partem esse cum alia, est ipsas esse mutuo continuatas et unitas et indivisas; sic materiam esse sub forma, vel formam in materia, non est esse aliquam relationem mediam, sed ipsas esse unum per veram indivisionem et continuationem entitativam. Et ideo illa tertia entitas continua, est realitas distincta. — Hæc Aureolus, in forma.

II. Argumenta Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 5, q. 2), probando quod persona non sit terminus assumptionis, sed potius respectus unionis; cujus oppositum dicit probatio conclusionis. Et arguit

Primo sic. Terminus non præcedit actionem quam terminat; alioquin frustra esset actio, cum ordinetur (α) ad acquisitionem termini, si terminus sine actione haberetur. Et hoc expressit Aristoteles, 1. *de Generatione* (t. c. 55), ubi dicit quod, *habitibus præsentibus in materia, cessat motus;* ex quo patet quod omnis actio et motus est quid prævium habitui. Sed tam natura divina quam persona præexstiterunt assumptioni. Ergo non sunt termini assumptionis. — Et si dicatur quod locus est terminus motus localis, et tamen præexsistit motui; — dicendum est quod locus non est terminus motus localis, sed esse mobilis in loco ad quem movetur, seu *ubi;* et istud esse non præcedit motum, sed acquiritur per ipsum. Et ex eadem radice patet quod unio naturæ assumptæ cum natura et (β) persona assumente est proprie terminus assumptionis : quia illud solum est proprie terminus assumptionis, quod acquiritur per actionem assumptionis; sed per actionem assumptionis, quantum est de natura talis actionis, nihil acquiritur nisi unio naturæ assumptæ cum natura et persona assumente, ut jam natura humana in se non subsistat, sed exsistat in persona assumente; quare, etc.

Secundo arguit. Quia, cum dicitur quod ad relationem non est actio vel motus, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 10), talis autem unio non est nisi quædam relatio, — hoc non valet. Quia duplex est respectus. Unus, qui est sola denominatio sumpta a pluribus; et hoc sufficit ad prædicamentum relationis, ut similitudo, æqualitas et hujusmodi. Et talis respectus non est aliqua res præter suum fundamentum; nec ad ipsum potest esse motus vel actio. Et de tali respectu vel relatione loquitur Aristoteles, 5. *Physicorum* (t. c. 10). Alius autem respectus est, qui non est sola denominatio sumpta ex pluribus, sed est realis modus essendi : vel per se consequens ad fundamentum, ut inhærere consequitur per se (γ) ad naturam accidentis; vel per accidens et extrinsecum adveniens, sicut *ubi*, vel esse in tali loco, et tangere, et tangi. Et tales respectus non semper sunt de genere relationis; et ad eos potest esse et est verus motus : sicut motus localis est ad *ubi*, tanquam ad terminum intrinsecum qui locato acquiritur et est in eo; est enim circumscriptio cor-

(α) *cap.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — Ad. Pr.
(γ) *anima rationali et* — Om. Pr.

(α) *ordinetur.* — *terminetur* Pr.
(β) *et.* — *assumente vel* Pr.
(γ) *inhærere consequitur per se.* — *in hoc res sequatur* Pr.

poris a loco, locus autem non est (α) terminus motus localis nisi extrinsecus. Similiter, corpora distantia, per motum localem alterius vel amborum fiunt propinqua et se tangentia; et ad hoc terminatur motus, quamvis tangere et tangi non sint nisi reales modi essendi, et quidam respectus extrinsecus advenientes, nec pertinent ad prædicamentum relationis. Eodem modo, cum esse (β) unitum sit quidam modus realis essendi, ad ipsum potest terminari actio vel motus. Sed ad unionem de qua nunc loquimur, quæ est naturæ humanæ (γ) cum natura et persona divina, non potest terminari actio naturalis, sed solum divina, quæ potest naturæ humanæ dare novum modum essendi, sicut dat accidenti in Sacramento Altaris. Sic igitur natura assumpta et natura et persona assumens sunt quædam extrema unionis; sed non sunt proprie assumptionis terminus; sed solum ipsa unio. — Hæc Durandus.

Contra secundam conclusionem etiam militant argumenta Aureoli, ideo contra illam non adduco argumenta nova.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumentum Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit idem Aureolus, dicens quod via nostra non potest salvare quod illa unio sit maxima inter uniones post illam qua tres personæ in una essentia uniuntur; quod tamen Bernardus ad Eugenium asserit. Nullus enim dicere potest quin unita per indivisionem et continuationem, majori unitate jungantur quam quæ copulantur per relationem, ubi non est aliud copulare ex parte unius extremi nisi relationem terminare. Sed qui ponit quod illa unio est per indivisionem humanitatis cum proprietate Verbi, quasi cujusdam terminabilis cum suo termino intrinseco, consequenter potest ponere istam unionem esse majorem.

II. Argumentum Durandi. — Arguit etiam contra eamdem (δ) Durandus (dist. 5, q. 3), quod ista unio non debeat dici simpliciter maxima inter uniones creatas. Quod probat sic : Per unionem aliqua dicuntur unum; ratio autem unius, est ratio indivisi; igitur illa unio est maxima, cujus extrema magis et intimius faciunt unum. Sed extrema multarum aliarum unionum, puta materiæ et formæ, magis et intimius efficiunt unum quam extrema incarnationis : constituunt enim unum per essentiam; unum etiam non potest separari ab alio, saltem materia a forma, salva consistentia et natura sua, quod est signum magnæ intimitatis : inter extrema autem incarnationis non est talis unitas, nec talis intimitas; quia nec constituunt unam naturam, nec unum est inseparabile ab altero. Ergo unio formæ cum materia est major, quantum ad rationem unionis. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, restat objectionibus supradictis respondere. Ideo

Ad primum Aureoli contra primam conclusionem, et ad omnia sequentia, dicitur quod, si quid probant, hoc solum concludunt efficaciter, quod inter humanitatem assumptam et proprietatem seu naturam Verbi est quidem aliqua unitas et indivisio, et, si permittitur modus suus loquendi, entitativa continuatio. Sed quod inter talia non sit aliqua unio relativa, nihil probant, neque probare possunt : quia unio de necessitate (α) est relatio inter extrema unita, vel illam exigit; quia unitum dicitur ad aliud, et non ad se. Qualis autem sit indivisio quæ potest concedi inter naturam assumptam et assumens? Dicitur quod non est indivisio alicujus tertiæ entitatis ex duabus resultantis, sicut false imaginatur arguens; sed est indivisio esse actualis exsistentiæ, duas naturas copulantis vel actuantis, remanente distinctione illarum secundum suas essentias inter se; sicut alias dictum fuit de indivisione materiæ et formæ in composito, 2. *Sententiarum*, dist. 17, licet non sit per omnia conveniens similitudo. Est etiam indivisio suppositi in duabus naturis subsistentis. Unde sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 1, q. 1, art. 1, ad propositum sic dicit : « Unio aliquorum duorum vel trium potest esse tripliciter. Uno modo, secundum quod aliqua non uniuntur ad invicem nisi per conjunctionem eorum in aliquo uno. Quædam vero e converso, uniuntur per conjunctionem eorum ad invicem in aliquo uno, quod ex eorum conjunctione constituitur. Quædam vero per conjunctionem eorum ad invicem, sed non in aliquo uno, quia ex eorum conjunctione nihil resultat. Primum horum contingit (β) quatuor modis : quia vel illud unum in quo conjunguntur, est idem numero, sicut duo brachia in pectore, vel duo rami qui se non tangunt nisi in uno trunco; vel unum secundum speciem, sicut Socrates et Plato in homine; vel unum genere, sicut homo

(α) *per se*. — Ad. Pr.
(β) *esse*. — *omne* Pr.
(γ) *humanæ*. — *assumptæ* Pr.
(δ) *etiam contra eamdem*. — Om. Pr.

(α) *necessitate*. — *necesse* Pr.
(β) *contingit*. — *convenit* Pr.

et asinus in animali; vel unum analogia seu proportione, sicut substantia et qualitas in ente, quia, sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis sibi conveniens. Quæ vero conjunguntur ad invicem, et in aliquo uno ex eorum conjunctione constituto, sunt sicut materia et forma; quia forma conjungitur materiæ ut perfectio ejus, et ambo conjunguntur in natura communi. Et simile est de partibus quantitativis continuatis ad invicem, ita quod ex eis provenit aliquod totum, in quo duæ partes conveniant. Ea vero quæ uniuntur ad invicem, et non in aliquo uno, sunt sicut accidens et subjectum, ex (α) quibus non efficitur unum per se, cujus subjectum et accidens partes dici possint, ut probatur in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 14 et seq.). Et quia, ut dicit Hilarius (1. *de Trinitate*), comparatio terrenorum ad Deum nulla est, nec exemplum sufficiens rebus divinis ratio humana præstabit, sciendum est quod nullus istorum modorum competit ex toto ineffabili unioni qua Deus homini (β) unitus est; sed tamen aliqui istorum modorum, quantum ad aliquid (γ), repræsentant illum modum unionis. Sciendum est ergo quod medius modus quo aliqua conjunguntur ad invicem ut ex eis aliquod tertium resultet, omnino non potest Deo convenire : quia duo quæ conjunguntur secundum hunc modum, se habent ad tertium ut partes ad totum; ratio autem partis, sicut et ratio imperfecti, penitus a Deo removetur. Primus vero modus, et tertius, quantum ad aliquid, potest Deo convenire. In Incarnatione enim, ex parte assumentis, duo possunt considerari : scilicet ipsa persona, et natura. Si autem consideremus personam assumentem, sic conjungitur naturæ humanæ assumptæ tertio modo conjunctionis : quia persona divina fit persona naturæ humanæ, et ex his duobus non resultat aliquod tertium; sicut nec in Socrate, ex persona ejus et natura non fit aliquid tertium, sed persona ejus in natura humana subsistit. Si autem consideremus naturam assumentis, sic conjunctio ejus ad naturam humanam est secundum primum modum, inquantum duæ naturæ in una persona conveniunt, quæ in naturalibus proprietatibus nihilominus distinctæ sunt. Et ideo Incarnatio insertioni (δ) comparatur : sicut enim in insertione (ε), in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit alius ramus per insertionem (ζ); ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura. In uno autem genere vel specie Deum et creaturam convenire, impossibile est; sed per analogiam est possibile. Sed hoc ex tunc fuit ex quo creaturæ esse cœperunt; et ideo de hoc non est ad præsens quæstio. » — Hæc ille. — Ex quo patet qualis indivisio concedenda est inter naturam assumptam et naturam vel personam assumentem, scilicet indivisio suppositi. De indivisione vero esse actualis exsistentiæ, latius tractabitur in sequenti distinctione.

His præmissis, dicitur ad primam formam, quod peccat per fallaciam consequentis, quia arguit a superiori ad inferius affirmative sive distributive, ut dicendo sic : Asinus est animal; igitur asinus est homo. Sic in proposito, cum sic arguit : Unio incarnationis assimilatur mixturæ; igitur assimilatur in hoc quod est miscibilia concurrere in talem indivisionem qualem fingit arguens. Sufficit enim, ad salvandum dictum Augustini, quod sit ibi indivisio supradicta. — Ulterius, dictum Augustini est contra arguentem : quia ubicumque in miscibilibus salvatur integritas naturæ, non est omnimoda indivisio entitativa, immo perfecta distinctio naturarum. — Rursum, concesso quod inter naturam assumptam et Verbum assumens esset talis indivisio qualem introducit arguens, ex hoc non concluditur nisi quod unitas est indivisio et non relatio; sed nullo modo probat quin cum tali unitate negativa stet unio relativa. Et ideo argumentum nihil concludit contra nos.

Ad secundum dicitur quod unitas personæ in duabus naturis non fit per solam terminationem relationis, sicut nobis imponit arguens. Sed bene conceditur quod unio dicit talem relationem fundatam in una natura, et terminatam ad aliam. Unitas enim personæ dicit indivisionem personæ subsistentis in duabus naturis, et indivisionem actualis exsistentiæ in utraque. Et ideo apparet quod illa quæ ibi adducuntur de unitate totius universi, non habent aliquam apparentiam; quia non omnes partes universi habent prædictam indivisionem. Unde arguens male capit verba et sensum sancti Thomæ : quia sanctus Thomas non ponit solam unitatem relativam, sed solam unionem relativam; immo expresse ponit quod unio quæ est relatio, consequitur unitatem aliquam inter extrema, ut superius dictum est, in probatione primæ conclusionis.

Ad tertium patet per idem : quia nos non dicimus quod sola relatio det personæ divinæ quod sit vere et substantialiter homo; sed ipsa humanitas unita personæ, et tracta ad esse divinæ personæ. Et de hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 6, in solutione secundi (α), sic dicit : « Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi : sicut in resurrectione, corpus adveniet animæ præexsistenti; non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam.

(α) *ex.* — *de* Pr.
(β) *homini.* — *hominibus* Pr.
(γ) *aliquid.* — *aliud* Pr.
(δ) *insertioni.* — *infisioni* Pr.
(ε) *insertione.* — *infisione* Pr.
(ζ) *insertionem.* — *infisionem* Pr.

(α) *ubi.* — Ad Pr.

Non autem sic est de albedine; quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse, prout est esse naturæ (sicut corpus assumitur ad esse animæ), sed ad unum esse, prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei. » — Hæc ille. — Quod autem dicit arguens, de illa intrinseca terminatione naturæ humanæ per proprietatem Verbi, non videtur sane intelligibile. Quia proprietas personalis Verbi non potest terminare naturam humanam formaliter et intrinsece, illo modo quo punctus lineam, vel linea superficiem, vel superficies corpus, ut (α) constat. Nec illo modo quo forma terminat materiam : tum quia proprietas illa non potest esse forma rei corporeæ; tum quia natura humana assumpta non indiget tali terminatione, cum ipsa in se sit terminata per suam formam, scilicet animam rationalem. Nec illo modo quo differentia terminat genus, ut (β) clarum est. Nec illo modo quo actus terminat potentiam passivam substantialem : quia humanitas non est in potentia ad talem actum, nisi forte ad esse; quia, si esset in potentia ad aliquam naturam vel actum substantialem cum quo constitueret aliquid unum, esset processus in infinitum, et infinita inconvenientia sequerentur. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 1, sic dicit : « Tripliciter aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus; quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura : sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, etc.; » ut supra fuit allegatum, prima distinctione hujus tertii, articulo tertio, in solutione primi argumenti contra quartam conclusionem. Ex quibus patet quod illa intrinseca terminatio non est sane intelligibilis.

Ad quartum dicitur quod ex verbis Damasceni bene sequitur quod natura assumpta communicat cum exsistentia personæ divinæ, ut prius dictum est. Non autem sequitur quod inter Verbum divinum et naturam assumptam nulla sit relatio aut habitudo. Et multo minus sequitur quod proprietas Verbi terminet intrinsece naturam assumptam; quia de hoc verba Damasceni nullam faciunt mentionem. Sed arguens videtur male capere verba Damasceni : nam per habitudinalem unionem non intelligit Damascenus unionem relativam, nec per habitum intelligit relationem, sed potius vestimentum; unde per illa verba intendit removere unionem Nestorii et ejus sequacium, quorum quidam posuerunt Verbum Dei esse unitum naturæ assumptæ sicut habitui vel indumento. Et de hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 6, sic dicit : « Circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas; sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura : ita quod confitentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis, non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit hæresis Nestorii et Theodori separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei et filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas : primo quidem, secundum inhabitationem, inquantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo; secundo, secundum unitatem affectus, inquantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Dei; tertio modo, secundum operationem, prout scilicet dicebant illum hominem esse Verbi Dei instrumentum; quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, exhibetur filio hominis, propter conjunctionem ad Filium Dei; quinto, secundum æquivocationem, id est, secundum communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem omnes istos modos accidentalem unionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam esse Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes hominem quemdam compositum ex anima et corpore a principio suæ conceptionis esse assumptum a Filio Dei. Et hæc est prima opinio, quam ponit Magister, sexta distinctione 3. *Sententiarum*. Alii vero, volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed hæc duo separata ab invicem, esse unita accidentaliter Verbo, ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem ponit. Utraque autem prædictarum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod est ponere duas personas, ut supra (3 p., q. 2, art. 3) dictum est. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ, propter unitatem dignitatis et honoris. Unde etiam quinta (α) synodus diffinit anathema eum qui dicit *unam personam secundum dignitatem, et honorem, et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt*. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii, quantum ad hoc quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quod Verbum Dei est unitum homini Christo secundum inhabitationem

(α) *ut*. — Om. Pr.
(β) *ut*. — Om. Pr.

(α) *etiam quinta*. — *et supra* Pr.

sicut in templo suo, sicut dicebat Nestorius, et dicere quod unitum fuit Verbum homini secundum induitionem sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio; quæ etiam dicit aliquid pejus quam Nestorius, scilicet (α) quod anima et corpus non sunt unita. Fides autem catholica, medium tenens inter prædictas positiones, neque dicit unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in quinta (β) synodo legitur : *Cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur* (γ), *interemptionem eorum quæ convenerunt tollentes*, id est, interimentes utramque naturam, *unionem* (δ) *secundum confusionem dicunt. Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei mater Ecclesia, utriusque insidiæ impietatem rejiciens, unionem Dei Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam.* Sic igitur patet quod secunda trium opinionum quas Magister ponit, quæ asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicæ fidei. Similiter etiam, prima opinio, quæ ponit duas hypostases, et tertia, quæ ponit unionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in conciliis ab Ecclesia damnatæ. » — Hæc ille. — Ex quibus sequitur *primo*, quod Damascenus per unionem habitudinalem intelligit unionem quam posuit Nestorius; et est (ε) tertia opinio posita sexta distinctione 3. *Sententiarum*. Et illam intendit Damascenus negare; non autem unionem habitudinalem, id est, relativam. *Secundo*, sequitur quod illa indivisio quam ponit arguens, est propinqua errori Eutychetis; quia, sicut ille posuit naturam humanam et divinam esse omnino indistinctas in Christo post incarnationem, ita arguens ponere videtur quod proprietas Verbi et humanitas assumpta, sunt penitus indivisæ et indistinctæ.

Ad quintum dicitur quod Boetius per illa verba non intendit ponere indivisionem vel continuationem (ζ), quam arguens introducit; sed intendit quod unio naturarum in Christo non est per solum contactum, sicut acervus lapidum vel granorum, nec per solam inhabitationem aut vestitionem, eo modo quo posuerunt Nestoriani, sed per unitatem suppositi et personæ, et per indivisionem esse et subsistentiæ. Et hoc intelligit, cum dicit quod ex conjunctione humanitatis ad divinitatem aliquod unum confectum est. — Cum autem dicit arguens, quod nisi inter naturas esset indivisio quam ipse ponit, non esset unum nisi per modum acervi, etc., — falsum est, et est fallacia consequentis : quia plures sunt alii modi unitatum verarum et indivisionum, præter illam quam ipse ponit; sicut patet, quia etiam materia et forma in composito non habent illam indivisionem, et tamen constituunt vere unum; sufficit enim quod habeant indivisionem quoad esse, licet sint distinctæ quoad suas essentias. — Ulterius, dicitur quod arguens frustra laborat; quia nos non ponimus solam unionem quæ est relatio, immo unitatem quæ est indivisio suppositi (α) et esse. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas : naturæ, et personæ. Naturæ quidem, sicut anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo Athanasii dicentis : *Sicut anima rationalis et caro*, etc.; quia natura divina non potest esse forma corporis. Unitas vero personæ constituitur ex eis, inquantum est aliquis unus subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo : unus enim Christus subsistit in divina natura et humana. » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur quod Christus est aliquid non solum secundum quod Deus, immo secundum quod homo. Sed hoc non ideo est quia inter proprietatem Verbi et naturam humanam fit illa indivisio quam arguens ponit, nec solum quia inter ea est relatio; sed quia humanitas essentialiter informat Verbum, eo modo quo natura dicitur informare suum suppositum, ut humanitas Socratis (assumpsit enim formam servi, et est indivisa ab illo secundum esse); et quia inter illa est relatio non qualiscumque, sed relatio unionis personalis. Unde omnia ista argumenta supponunt quod nos negemus omnem indivisionem naturarum in Christo, et ponamus solam unionem relativam; quod falsum est.

Ad septimum dicitur quod hoc nomen *incarnatus* non (β) dicitur esse relativum : « Quia hoc nomen ad aliud non refertur, quamvis implicitam relationem contineat, secundum quod unionem in suo intellectu includit. » Et hæc sunt verba sancti Thomæ, 1. *Sententiarum*, dist. 22, in expositione litteræ. Veruntamen illud argumentum in nullo est contra conclusionem; quia nos non loquimur de his nominibus *humanatus, incarnatus*, sed de unione, quæ expresse dicit relationem.

Ad octavum dicitur quod nihil concludit contra nos, quia non ponimus solam relationem mediam inter naturas in Christo, immo alia, ut prædictum est sæpe.

(α) *scilicet*. — Om. Pr.
(β) *quinta*. — *supra* Pr.
(γ) *sequuntur*. — *sequitur* Pr.
(δ) *unionem*. — *unitionem* Pr.
(ε) *est*. — Om. Pr.
(ζ) *continuationem*. — *contradictionem* Pr.

(α) *esse*. — Ad. Pr.
(β) *non*. — *ideo* Pr.

Ad nonum dicitur primo, quod conjunctio quæ est actio vel passio, non est eadem realiter cum unione relativa. Utrum autem ibi sit alia conjunctio quæ non sit actio vel passio, non est cura. Potest enim dici quod est vel fuit quædam conjunctio quæ est actio, et quædam quæ est relatio, et quædam quæ est indivisio secundum esse; sed, hoc concesso, nihil contra nos. — Secundo, dicitur quod materiam esse sub forma, dicit relationem subjecti ad formam. Nec oportet quod, si materia sit sub illa relatione, quod inter materiam et illam relationem sit alia relatio; quia relatio non est fundamentum, nec terminus relationis realis. Et sic non oportet timere processum in infinitum. — Tertio, dicitur quod inter partes continui est indivisio secundum esse. Nec oportet quod per hoc quod una dicitur esse cum alia, importetur relatio realis inter eas actualis : quia nulla illarum est in actu, sed in potentia; nec habent quidditates diversarum rationum. Secus est de materia et forma. — Quarto, dicitur quod materia et forma non sunt unum, sed constituunt unum; nec sunt indivisæ aut indistinctæ entitative, sed secundum esse, ut in 2. *Sententiarum* (dist. 16, etc.) latius dictum fuit.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra eamdem conclusionem, dicitur, negando majorem ; quia ejus falsitas manifeste patet, tam in actionibus physicis (α) quam supernaturalibus. Constat namque quod in naturali nutritione et augmento hominis, terminus actionis vel mutationis est anima rationalis, quæ acquiritur in materia spoliata forma alimenti; et tamen anima rationalis præcessit illam mutationem. Ulterius, patet quod (β) formalis terminus resurrectionis Lazari fuit ejus anima rationalis, et tamen anima præcessit illam resurrectionem; et simile erit in communi resurrectione omnium, per quam acquiretur forma antiqua. — Dictum autem Philosophi non juvat : quia non dicit quod motus cesset præsente forma, quam vocat habitum; sed dicit quod *habitu præsente in materia*. Nihil ergo prohibet terminum formalem motus præcedere motum vel actionem quam terminat, sed extra materiam, cui acquiritur de novo, et sub alio modo essendi ipsius vel sui subjecti : nam anima separata habet talem modum essendi, quod ipsa in suo esse subsistit, et non communicat illud esse corpori; sed, facta resurrectione, ipsa non solum subsistet in suo esse, immo communicabit illud corpori. Sic in proposito : persona divina ante incarnationem subsistebat in suo esse personali, sed nulli creaturæ communicabat illud; post incarnationem vero, secus est, ut prius dicebatur. Et cum ulterius dicit arguens, quod illud solum est terminus assumptionis, quod acquiritur per assumptionem, etc.; — negatur minor : quia per assumptionem non solum acquiritur illa relatio, immo natura assumpta trahitur ad esse personale Verbi; et similiter, natura assumpta quodammodo acquirit personam divinam, inquantum exsistit in illa, et per esse ejus de novo.

Ad secundum dicitur primo, quod distinctio quæ ibi præmittitur, falsa est, quantum ad hoc quod dicit quod relatio quæ est (α) denominatio sumpta ex pluribus, ut similitudo, æqualitas et hujusmodi, non sit aliud a suo fundamento. Et de hoc visum fuit, 1. *Sententiarum*, dist. 30. Immo hoc dictum videtur contradictionem implicare : quia quod sumitur a pluribus, nullum illorum sigillatim nec insimul omnia esse potest; quia nihil sumitur a seipso; et ulterius, quia denominatio distinguitur a denominatis. — Secundo, dicitur quod, licet aliqui respectus possint esse termini motus realis, potissime respectus de genere *ubi*, non tamen nisi præacquisito aliquo absoluto, puta loco; quia novitas respectus cujuscumque consequitur et præexigit novitatem in aliquo absoluto, vel ejus acquisitionem, aut deperditionem. — Tertio, dicitur quod, quidquid sit de respectibus pertinentibus ad ultima sex prædicamenta, tamen de respectu pertinente ad prædicamentum relationis vel *ad aliquid*, responsio arguentis nobiscum concordat, quod ille non potest esse per se et primus terminus actionis aut motus. Constat autem quod respectus unionis ad unibile, vel uniti ad unitum, non potest reduci ad aliquid sex ultimorum prædicamentorum. Quia nec ad prædicamentum actionis (β), aut passionis; et, dato quod ad illa pertineret, tamen probatio Aristotelis, 5. *Physicorum* (t. c. 10), evidenter procedit contra hoc. Nec potest dici quod pertineat ad prædicamentum *quando*, aut *ubi*, aut *situs*, aut *habitus;* sicut patet inspicienti quidditates dictorum generum. Ergo oportet quod reducatur ad prædicamentum *ad aliquid*. — Quarto, dicitur quod arguens inepte probat unionem vel respectum unionis esse realem modum essendi, quia dicit quod esse unitum est quidam modus realis essendi, etc. Tum quia esse unitum non est unio, vere et proprie loquendo; sed est quid consequens ad unionem, vel concomitans. Tum quia esse unitum præsupponit esse in se vel in alio absolute : modus enim essendi præsupponit esse, et esse potius est modo essendi pure respectivo. Unde ponere talem modum essendi pure respectivum, esse primum terminum actionis excellentissimæ, cujusmodi est assumptio naturæ humanæ, inconveniens videtur; et contra hanc phantasiam currunt omnia argumenta Aureoli prælibata.

(α) *physicis.* — *philosophicis* Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr
(β) *actionis.* — *accidentis* Pr.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dicitur quod procedit contra Durandum, non autem contra nos : nam, ut sæpe dictum fuit, non solum ponimus unionem, quæ est relatio, immo unitatem, quæ est indivisio, licet non ad mentem arguentis, sed alio modo; et ideo possumus salvare quod unio naturarum in Christo est maxima unio creata.

II. Ad argumentum Durandi. — Ad argumentum Durandi, respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 9, in solutione secundi, dicens : « Unitas divinæ personæ est major unitas quam unitas naturæ et personæ in nobis; et ideo unio incarnationis est major quam unio animæ et corporis in nobis. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Unitas personæ divinæ est major quam unitas numeralis, quæ est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas increata (α), per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem ; est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis; et ideo non competit sibi ratio partis, sicut unitati quæ est pars numeri, et quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo, quantum ad hoc, unio incarnationis præeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis personæ, non autem ratione humanæ naturæ, quæ non est ipsa unitas divinæ personæ, sed est ei unita. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet responsio ad argumentum ; quia major est falsa. Non enim ideo dicitur aliqua unio major, quia ejus extrema magis faciunt unum, loquendo de majoritate simpliciter, sed ideo quia conjunguntur in maxime uno. Nec similiter dicitur maxima unio simpliciter, quia ejus extrema sunt magis inseparabilia; licet ex hoc possit dici maxima secundum quid.

Et ex his patet responsio ad argumentum factum in oppositum quæstionis. De qua benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO II.

UTRUM DIVINA ESSENTIA, VEL PERSONALIS PROPRIETAS, POSSIT UNIRI ALICUI NATURÆ CREATÆ, PER MODUM FORMÆ

Iterum, circa quintam distinctionem, quæritur : Utrum divina essentia, vel personalis proprietas, possit uniri alicui naturæ creatæ, per modum formæ.

Et arguitur quod sic. Quia æque unitissimum est rei corporeæ suum esse, sicut sua forma. Sed Deus est esse naturæ corporeæ, quo formaliter est; sicut patet per Dionysium, 4 cap. *Cœlestis Hierarchiæ*, ubi dicit quod *esse omnium est, quæ super esse est divinitas*. Ergo divina essentia potest esse forma naturæ creatæ corporeæ.

In oppositum arguitur sic. Quia Dionysius, 2 cap. *de Divinis Nominibus*, dicit : *Neque tactus est ejus*, scilicet Dei, *neque alia quædam ad partes commiscendi communio*.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod nec divina essentia, nec proprietas personalis divina, potest uniri alicui creaturæ corporeæ, per modum formæ, proprie loquendo de forma.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 8 : « Impossibile, inquit, est Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, neque sicut principium formale, neque sicut principium materiale. *Primo* quidem, quia supra (1 p., q. 2, art. 3) diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens (α) cum forma rei factæ (β) non incidit in idem numero, sed solum in idem specie : homo enim generat hominem (γ). Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, neque in idem specie; quia hoc est in potentia, illud vero in actu. *Secundo*, quia, cum Deus sit causa efficiens prima, ejus est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum : non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi. *Tertio*, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter (δ) prima in entibus; neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter. Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata : sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo qui est per essentiam.

(α) *increata*. — Om. Pr.

(α) *efficiens*. — *perficiens*. Pr.
(β) *factæ*. — *perfectæ* Pr.
(γ) *generat hominem*. — *generationem*. Pr.
(δ) *simpliciter*. — Om. Pr.

Ostensum est autem (1 p., q. 2, art. 3) quod Deus est primum ens simpliciter. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 27, ubi sic dicit : « Ostenso quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicujus rei forma. Nam divinum esse non potest esse alicujus rei (α) quidditas, quæ non sit ipsum esse, ut ostensum est (cap. 22). Quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicujus alterius formam. — Amplius : Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo Deus est forma corporis. — Item : Ex unione formæ et materiæ resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiæ et formæ. Partes autem sunt in potentia respectu totius. In Deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei. — Adhuc : Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicujus forma. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod nec deitas, nec proprietas personalis Verbi Dei, est unita humanitati Christi, nec ejus carni, ut forma.

Hanc ponit beatus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 32 : « Manifestum est, inquit, ex præmissis (lib. 1, cap. 27), quod Deus forma (β) corporis esse non potest. Cum igitur Verbum Dei sit Deus, ut supra (lib. 4, cap. 3) ostensum est, impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit. Nec solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supernorum spirituum supercœlestium. » — Hæc ille.

Item, cap. 35 : « Si, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duæ ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo modorum secundum quos ex multis natum est fieri unum. Fit autem unum ex multis : uno quidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus; alio modo, ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et per colligationem (γ) fit domus. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturæ ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturæ. Tertio modo, fit unum ex pluribus per commixtionem (δ), sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Et hoc etiam nullo modo competit ad propositum. *Primo* quidem, quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia, et quæ nata sunt agere et pati ad invicem; quod quidem in his esse non potest, quia Deus est omnino immaterialis et (α) impassibilis. *Secundo*, quia ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest. Si quis enim guttam vini mittat in mille amphoris aquæ, non erit mixtio, sed corruptio vini; propter quod (β) etiam nec ligna igni immissa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem. Virtus autem Dei in infinitum humanam naturam excedit, cum virtus Dei sit infinita. Nullo modo igitur potest fieri mixtio utriusque naturæ. *Tertio*, quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salva. Miscibilia enim in mixto non salvantur. Si igitur sit facta vera mixtio utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, tunc neutra natura remaneret, sed tertium aliquid (γ); et sic Christus neque esset Deus, neque esset homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dicit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Jesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur igitur quod hoc intelligatur, quod altera tantum earum remanserit post unionem. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et illud quod videbatur in eo humanum, fuit phantasticum, ut dicit Manichæus; aut divina natura conversa est in humanam, ut Apollinaris dixit; contra quos supra (cap. 29, 31, 32 et 33) disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo (δ), post unionem vero unam. — Amplius : Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam; eo quod quælibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur cadunt in rationem partis. Unde, cum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima potest dici natura, sicut nunc loquimur de natura; quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturæ. Cum igitur natura humana sit quædam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel altera corrumpatur; quod esse non potest, cum ex supradictis pateat unum Christum verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo tantum esse unam naturam. — Item : Ex duobus manentibus una natura constituitur : vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal, quod hic dici

(α) *rei.* — Om. Pr.
(β) *ratio.* — Ad. Pr.
(γ) *contactum et per colligationem.* — *tactum colligatis* Pr.
(δ) *commixtionem.* — *admixtionem* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — *quam* Pr.
(γ) *tertium aliquid.* — *aliquid secundum* Pr.
(δ) *in Christo.* — Om. Pr.
(ε) *cadunt in.* — *dicunt* Pr.

non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore constituitur animal; quod etiam non potest dici in proposito : ostensum est enim in primo libro (cap. 17 et 27), quod Deus neque forma neque materia alicujus esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit tantum una natura. — Adhuc : Subtractio vel additio alicujus essentialis principii variat speciem rei, et per consequens mutat naturam, quæ nihil aliud est quam essentia quam significat diffinitio; et propter hoc videmus quod differentia specifica addita et subtracta diffinitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale, et ratione carens specie differunt, sicut in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam et aliam (α) speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur additio formæ facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanæ naturæ sicut forma, faciet aliam naturam; et sic Christus non erit humanæ naturæ, sed cujusdam alterius, sicut corpus animatum est alterius naturæ quam illud quod est corpus tantum. — Adhuc : Ea quæ non conveniunt in natura, non sunt similia secundum speciem : ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex natura humana et divina, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum (β) dicentem, *Hebræorum*, 2 (v. 17), quod *debuit per omnia fratribus similari*. — Præterea : Ex forma et materia semper constituitur una species, quæ est prædicabilis de pluribus, actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanæ naturæ divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex conjunctione utriusque quædam communis species resultet, quæ sit a multis participabilis. Quod patet esse falsum : non enim est nisi unus Jesus Christus, Deus et homo. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod non est impossibile essentiam divinam uniri alicui creaturæ spirituali et intellectuali, aliquomodo, per modum formæ intelligibilis et in esse intelligibili, non in esse naturali.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 51, ubi sic dicit : « Considerandum, inquit, est quod substantia quæ est per seipsam subsistens, vel est forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum, non potest esse alteri forma; quia

(α) *aliam et aliam.* — *alicui* Pr.
(β) *Apostolum.* — *oppositum* Pr.

forma in eo jam est contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solum sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio possit participari, ut patet de anima humana. Si vero esse suum sit tale quod ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinaretur in seipso, sicut quæ sunt naturalia per materiam. Hoc autem, sicut in esse naturali vel substantiali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est ipsa veritas. Hoc autem soli Deo convenit : nam, cum verum (α) sequatur ad esse, illud tantum est sua veritas (β), quod est suum esse; hoc autem soli Deo proprium est. Alia igitur intelligibilia subsistentia, non sunt pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentia : est enim unumquodque eorum verum, non veritas : sicut etiam est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis; quod non contingit (γ) de essentia alterius substantiæ separatæ. Nec tamen potest esse forma alterius secundum esse naturale : sequeretur enim quod simul cum alio juncta constituerent unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinæ essentiæ non repugnat. » — Hæc ille; ubi concludit quod impossibile est videri (δ) divinam essentiam ab intellectu creato, nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus qua intelligit.

Quomodo autem intelligat divinam essentiam esse formam intellectus creati, ostendit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1 : « Ad videndum, inquit, divinam essentiam, accipiendus est modus quem aliqui philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes, 3. *de Anima*. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, per quam res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut ponit Alpharabius, nec aliqua impressio relicta in intellectu nostro a substantia separata, ut dicit Avicenna; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et quo intelligitur. Et, quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam :

(α) *verum.* — *unum* Pr.
(β) *veritas.* — *unitas* Pr.
(γ) *contingit.* — *convenit* Pr.
(δ) *videri.* — *videre* Pr.

quia quacumque alia forma formaretur intellectus noster, non posset per eam duci in divinam essentiam. Quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro fiat unum simpliciter, sicut in rebus naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum, est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum est sicut proportio formæ ad materiam, scilicet magis perfecti ad minus perfectum; sicut lux et color recipiuntur in eodem diaphano, quorum lux se habet ad colorem ut forma ad materiam; et ita, cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa (α) divina essentia inhabitans animam, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi (β). Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus, res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiæ, si illa res habet materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus; sed, si illa res per se subsistens, sit forma tantum, nihil prohibet illam effici formam alicujus materiæ, et fieri *quo est* ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem, oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus actu intelligens, erit (γ) quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se (δ) poterit esse forma qua intellectus intelligat. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum illud quod habet de potentia, ut patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Et hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et a conditionibus materiæ. Et ideo, cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit. Et hæc erit visio (ε) beatificans. Et ideo Magister dicit, prima distinctione secundi, quod unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis (ζ), qua spiritus unietur Deo. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit in *de Veritate*, q. 8, art. 1; et quasi eadem verba. Dicit enim, multis circa hoc præmissis : « Illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, est divina essentia. Non autem oportet quod divina essentia fiat forma ipsius intellectus, sed (α) quod se habeat ad ipsum ut forma : ut (β) sicut ex forma, quæ est pars rei, et ex materia efficitur unum ens in actu; ita, licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per seipsam intelligitur. » — Hæc ille.

Ibidem (γ) etiam dat simile exemplum (δ) de luce et colore et diaphano; et adducit exemplum Magistri *Sententiarum*, prima distinctione secundi, supra recitatum. Ex quo patet quod sanctus Thomas non vult quod essentia divina possit esse proprie, et in esse naturali aut reali, forma intellectus creati, sed quod se habet vel potest se habere ad ipsum quasi forma : prout illud dicitur se habere respectu alterius ut forma, quod est actualius et formalius eo, et recipitur cum alio in eodem receptivo, et ambo concurrunt ad eumdem effectum; sicut lux dicitur esse forma colorum intentionalium quæ sunt in medio, quia ambo sunt in diaphano, et lux est actualior specie coloris, et ambo concurrunt ad potentiam visivam.

Unde ex prædictis potest formari talis ratio : Quandocumque duo principia unius operationis, vel concurrentia sicut unum perfectum principium operationis, habentia se ut formalius et actualius et minus actuale et formale, recipiuntur in eodem susceptivo, unum eorum se habet ad aliud quasi forma ad materiam, vel actus ad potentiam. Sed divina essentia et intellectus creatus illo modo se habent respectu visionis beatificæ. Igitur unum potest dici forma respectu alterius.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Contra primam et secundam conclusiones

Argumenta Joannis de Ripa. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones, potissime contra primam et secundam. Nam Joannes de Ripa, in suis determinationibus et in suis scriptis, nititur probare quod divina essentia potest esse realiter forma creaturæ intrinseca; cujus oppositum dicunt tres conclusiones præmissæ.

Primo igitur arguitur sic. Quidquid perfectionis

(α) *ipsa.* — Om. Pr.
(β) a verbis *Et quod* usque ad *ostendi,* om. Pr.
(γ) *intelligens, erit.* — *intellectus est* Pr.
(δ) *per se.* — Om. Pr.
(ε) *visio.* — *unio* Pr.
(ζ) *unionis.* — *visionis* Pr.

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *ut.* — *nec* Pr.
(γ) *Ibidem.* — *Idem* Pr.
(δ) *exemplum.* — Om. Pr.

est in creatura, et entitati perfectionali correspondet, attribuendum est Deo simpliciter, licet sub modo perfecto et non limitato. Sed in qualibet forma creata, est perfectionis influere influxo intrinseco; hoc enim provenit ex communicatione suæ entitatis. Ergo hoc potest attribui divinæ essentiæ, sub modo simpliciter perfecto et illimitato. — Confirmatur. Nam ubi iste modus arguendi deficeret, excluderetur omnis modus probandi quamcumque causalitatem in Deo : omnis enim modus causalitatis in creaturis est quodammodo imperfectus (α), eo quod sit limitatus, et annexus dependentiæ et cuidam deficientiæ a perfecta et totali causalitate. Excluderetur etiam omnis modus probandi de Deo aliquam perfectionem simpliciter : nam in creaturis quælibet denominatio perfectionis simpliciter, est potentialis et limitata; diceretur ergo quod, quamvis hujus perfectiones in creaturis sint melius esse quam non esse (β), quia tamen necessario sunt modis imperfectionis admixtæ, non possunt attribui enti universaliter perfecto.

Dicetur forte, quod major est vera de omni eo quod non habet necessario imperfectionem annexam; dare autem esse alicui per informationem, necessario ponit limitationem et compositionem. — Sed ista responsio non valet : *Tum quia* non percipit vim argumenti. Argumentum enim non probat nisi quod Deus potest esse forma intrinseca creaturæ. Utrum autem informative, vel subsistenter et terminative, argumentum non limitat. Sufficit enim argumento, quod divina essentia sit communicabilis realiter, et per consequens intrinsece. Sic enim voco communicationem intrinsecam, prout distinguitur a communicatione quæ est per participationem, quæ est per esse creatum communicatum creaturæ. Immo potius argumentum implicite probat et concludit communicationem divinæ essentiæ per modum formæ subsistentis, qui (γ) est modus perfectionis, quam per modum formæ informantis. — *Tum quia* ponit formæ informativæ necessario annecti compositionem (δ); quod falsum est de omni forma accidentali, licet verum sit de omni forma constitutiva.

Secundo principaliter arguit sic. Primum efficiens agit ad extra tam perfecte simpliciter sicut agit ad intra; agit enim ad extra secundum ultimum sui posse. Ergo possibile est ad extra correspondere sibi aliquid adæquate in esse potentiæ; quod non est possibile nisi per actualitatem formalem divinitatis et communicationem sui proprii immensi gradus essendi. Consequentia declaratur : quoniam virtus cujuslibet potentiæ activæ, vel perfectio, non concluditur solum per suum agere, sed etiam per terminum actionis, qui, cæteris paribus, reddit actionem perfectiorem.

Confirmatur sic ratio. Deus ad extra est immense potens, tam intensive quam extensive. Ergo Deus ad extra potest habere terminum adæquatum. Vel ergo ad extra potest producere aliquid simpliciter immensum; et hoc est impossibile; vel potest per suum agere communicare aliquid simpliciter immensum, puta divinum esse; et habetur intentum. Quod autem Deus sit immense potens ad extra, tam intensive quam extensive, probatur. *Primo* (α) : nam posse activum, est perfectio simpliciter in Deo; ergo est formaliter immensum. Vel ergo ad intra; vel ad extra. Si secundum, habetur propositum (β). Si primum, — Contra : Nam, si aliquod tale sit, sit ergo posse generare Filium. Sed contra : Nam tale non est immensum ex hoc quod est posse notionale, sed quia posse essentiale. Ergo generare sibi correspondens, est producere essentiale, et non notionale. Ergo, cum ad intra communicetur esse essentiale, sequitur quod, sicut Pater communicat Filio plenitudinem essentiæ et potentiæ, ita communicat sibi posse generare, et eodem modo communicat sibi actum generandi; quod est hæreticum. *Secundo :* quia, si posse ad extra non sit formaliter immensum, sed solum posse agere ad intra, sequitur quod Spiritus Sanctus non habet posse formaliter immensum.

Confirmatur secundo. Quia, si Filius in divinis haberet præcise esse quo distinguitur a Patre per originem, et non esse divinitatis, sequitur quod Filius non esset formaliter immensus; alias in divinis essent tria formaliter immensa. Ergo nec tunc producere terminatum ad Filium, esset formaliter immensum. Ergo nec posse productivum, cui tale producere esset adæquatum, esset formaliter immensum. Ergo, si tale posse est formaliter immensum, hoc est : vel quia per tale posse producitur esse formaliter immensum, puta esse divinitatis; et hoc est hæreticum; vel quia tale esse communicatur. Et tunc quæro ultra : Aut tale esse communicatum Filio, correspondet Filio per productionem Patris; vel non. Si sic, ergo Filium esse Deum, est a Patre productive, vel ut productio est. Consequens est falsum (γ); cum divinitas sit idem realiter Filio, nec divinitas possit esse terminus productionis per se, nec Filius in esse divinitatis, sed solum in esse quo distinguitur realiter a Patre. Si non, ergo tale esse non arguit producere intensius vel minus intensum; ergo nec formaliter immensum. Et in hoc apparet distinctio communicationis ad intra et ad extra : nam creatura non potest habere eam ad extra, nisi per agere prævium, et ideo dependenter et potentia-

(α) *imperfectus.* — *imperfectus* Pr.
(β) *esse quam non esse.* — *ipsum quam non ipsum* Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.
(δ) *compositionem.* — *compositum* Pr.

(α) *Primo.* — Om. Pr.
(β) *secundum.* — Ad Pr.
(γ) *nam.* — Ad Pr.

liter; ad intra autem non per aliquod producere, sed per primum communicare, prout contra omne agere distinguitur. Ex quo apparet quod, quantumcumque Filio correspondeat esse immensum formaliter, non tamen per posse productivum ut sic, sed solum per viam communicativam. Et sequitur quod respectu nullius ad intra, est posse activum divinum essentiale; et ideo omne posse divinum activum, est ad extra. Ex quo habetur propositum, quod Deus potest agere ad extra secundum totale posse ac ultimum sui posse. Nam : vel Deus non habet (α) formaliter ultimum sui posse, et sic sequitur quod non est infinitæ potentiæ intrinsece; vel habet; ergo secundum illud potest agere. Illud enim est possibile, quo posito, nullum sequitur inconveniens. Igitur, si agit ad extra secundum ultimum sui posse, nullum sequitur impossibile. Ergo secundum eum potest habere terminum adæquatum sui agere ad extra; et habetur propositum.

Tertio arguitur sic principaliter : De facto divina essentia est unita secundum totam latitudinem divinitatis animæ Christi et corpori, utrique parti et toti communicans esse ut forma intrinseca. Igitur. Assumptum probatur auctoritate Apostoli, *ad Colossenses*, 2 (v. 9) : *In Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Hoc non potest intelligi per solam unionem ad hypostasim ut distinguitur contra essentiam; cum hypostasis, ut sic, non sit formaliter infinita, ut per hoc quod unitur hypostasi Verbi, uniretur divinitati, cum secunda unio sit incomparabiliter perfectior; et per consequens, si communicatur sibi per unionem plenitudo divinitatis, communicatur sibi divina essentia secundum omnem perfectionem essentialem.

Confirmatur sic : Si in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et nonnisi per unionem, quantum ad propositum pertinet, et eadem est unio divinitatis tam corpori (β) quam animæ sicut toti composito; igitur carni Christi per unionem communicata est plenitudo divinitatis. Sed per plenitudinem divinitatis non potest intelligi nisi esse essentiale divinum; sicut patet per Magistrum, 3. *Sentent.*, dist. 5, ubi dicit quod plenitudo divinitatis est divinitas, quæ est ipsa natura prout distinguitur contra personam; tale autem esse naturæ est ut sit esse formale. Ergo divina natura, in esse naturæ et formæ, communicata est carni Christi; et habetur intentum.

Item. Si caro Christi est unita divinitati : vel ergo divinitati in esse divinitatis; vel solum in esse personæ. Si primum, ergo in esse formæ. Si secundum, ergo ex tali unione non redditur homo Deus : nam Verbum non est Deus per rationem personalem, sed per rationem essentialem; ergo nec unio ad divinitatem in esse personali, præcise denominabit aliquid esse divinum. Si enim unitas realis personalitatis cum divinitate non sufficit ad hoc quod Verbum per personalitatem dicatur Deus, quanto magis unio quæcumque realiter distinctorum. Et ideo nihil potest denominari Deus ex unione ad divinitatem præcise in esse subsistentiæ, nisi sit in esse essentiali.

Item. Hugo, in libello *de Sapientia animæ Christi*, dicit : « Anima Christi habet omnia per gratiam, quæ in Deo sunt per naturam. Accepit enim anima Christi plenitudinem divinitatis, plenitudinem sapientiæ, plenitudinem virtutis (α). Totum quod Deus est, accepit : non quia in illud essentialiter mutata, sed quia ineffabiliter unita. Accepit, non ut illud essentialiter fieret, sed ut cum (β) illo personaliter unum esset. » — Hæc Hugo.

Quarto principaliter arguitur sic : Esse personale divinum, est realiter unibile et communicabile creaturæ. Ergo et esse essentiale. Antecedens probatur : Nam personalis subsistentia naturæ increatæ potest esse per unionem personalem subsistentia naturæ creatæ. Consequentia probatur : Nam minus videtur repugnanter se habere ad communicabilitatem esse essentiale, quod est esse quidditatis, ex sui natura communicabilis, quam esse personale, etiam secundum omnes philosophos. Sed non repugnat esse personale increatum uniri realiter creaturæ, sic scilicet quod essentia divina et creatura communicent realiter in esse personali. Ergo nulla repugnantia est ut quodcumque esse essentiale divinum, sit illo modo communicabile creaturæ.

Confirmatur. Nam esse essentiale divinum, est realiter communicabile ad intra; non autem esse personale. Ergo, si esse personale non repugnat communicari ad extra, multo minus esse essentiale.

Quinto principaliter arguitur sic : Quodcumque esse divinum essentiale, est ex se communicabile; nam de facto communicatur ad intra. Ergo, si non est communicabile creaturæ, hoc est quia creatura non habet potentialitatem ad tale esse. Sed contra : Nam potentialitas creaturæ ad esse personalitatis increatæ, non est potentialitas creaturæ intrinseca, sed sola potentialitas non repugnantiæ, quæ non est aliud quam potentia agentis divina, et obedientialis (γ) in creatura. Ergo non plus creatura habet ex se potentialitatem et aptitudinem ad esse personale increatum, quam ad esse essentiale. Ergo ad utrumque, vel ad neutrum. Secundum non est dicendum. Si detur primum, habetur propositum. — Confirmatur : Nam non minus est supernaturale creaturæ esse personale increatum, quam esse essentiale.

(α) *habet.* — *haberet* Pr.
(β) *corpori.* — *corporis* Pr.

(α) *virtutis.* — *unitatis* Pr.
(β) *cum.* — *in* Pr.
(γ) *obedientialis.* — *obedibilis* Pr.

Ergo tota potentialitas creaturæ ad utrumque, est potentia agentis; et per consequens, qua ratione unum est possibile per primum agens, eadem ratione et reliquum.

Sexto arguitur sic. Si in creatura est repugnantia et impossibilitas ad (α) esse essentiale increatum : vel talis provenit ex imperfectione creaturæ, puta quia non est elevabilis ad tam perfectum esse; vel ex parte divinæ essentiæ. Non primum : nam, etsi, per impossibile, divinum esse personale esset tam formaliter immensum sicut esse essentiale, non minus creatura esset assumptibilis ad tale esse, immo magis, ut videtur; nam tunc esset intensius esse subsistentiæ quam nunc est, et perfectius posset esse tam naturæ propriæ quam alienæ subsistentia; tum etiam, quia, secundum nonnullos theologos, esse divinæ subsistentiæ et personæ est formaliter immensum. Si detur secundum, — Contra : Nam omnis quidditas et forma, ex natura sua est communicabilis; ergo quidquid est perfectius formaliter esse quidditatis et formæ, est ex se magis communicabile; ergo, sicut quodcumque esse essentiale increatum, est immensum esse, quod dicitur formale, ita immense ex natura sua est communicabile.

Confirmatur. Nam esse essentiale non est communicabile ad intra, nisi quia est esse quidditatis et formæ, cui non repugnat communicabilitas. Igitur, cum in communicatione ad extra natura divina habeat esse quidditatis et formæ, sequitur quod ad extra non repugnat sibi communicabilitas secundum quod est quidditas et forma, sicut nec ad intra.

Septimo principaliter arguitur sic. Si esse essentiale divinum, esset ad extra communicabile realiter, major perfectio appareret in Deo quam si solum ponatur esse communicabile participative. Sed generaliter Deo est attribuendum quidquid plus manifestat divinam perfectionem. Igitur, etc. Major patet. Nam major communicabilitas divina per participationem ad extra, majorem concludit in Deo perfectionem, saltem extensive; nam communiter ponitur a theologis, quod nullus est maximus gradus participationis divini esse finitus possibilis. Ergo, cum omnis ratio communicabilis divini esse sit major et perfectior quam quæcumque communicatio per participationem et imitationem talem, sequitur quod talis communicatio realis majorem arguit in Deo perfectionem quam quæcumque per participationem. Ergo, si secunda ponitur in Deo, ratione suæ bonitatis communicabilis, tanquam modus perfectionis simpliciter, multo magis alia est ponenda tanquam possibilis. Igitur, etc.

Octavo arguitur sic. Cæteris paribus, perfectior est activitas per quam perfectior gradus communicatur producto termino actionis. Sed activitas divina, est summe perfecta, in tantum quod contradictionem includit intelligi vel cogitari majorem activitatem. Ergo non solum essentia divina est communicabilis participative, immo realiter et in se; et sic habetur intentum.

Confirmatur primo. Nam Deus est proportionaliter activior quacumque creatura, sicut est perfectior. Ergo per agere divinum, æque proportionabiliter intensius esse est communicabile creaturæ, quam per agere creaturæ, in qua proportione Deus excedit creaturam. Sed hoc non est possibile, nisi per divinum agere sit communicabile immensum esse; et tale esse non potest esse nisi esse divinum essentiale, quod solum formaliter est immensum. Ergo, etc.

Confirmatur secundo. Nam major activitas non solum concluditur ex actione, immo ex termino actionis. Unde, si Deus, per impossibile, esset productivus solius universi quod nunc est, et æque intense ut nunc, activitas sua, licet esset æque perfecta intensive ut nunc est, non tamen extensive : non enim tot perfectiones creaturarum virtualiter contineret ut nunc; nec secundum tot perfectiones essentiales esset communicabilis participative ad extra ut nunc. Unde sic arguitur : Si Deus esset communicabilis participative ad extra secundum omnem perfectionem essentialem, puta esse vitæ, sapientiæ et hujusmodi, perfectius esset activus ad extra quam si præcise in esse simpliciter, vel in esse vitæ. Ergo communicatio divini esse secundum majorem vel minorem participationem, arguit in Deo majorem vel minorem activitatem, saltem extensive. Ergo, cum realis communicatio divini esse ad extra, sit major quam quæcumque talis, sequitur quod major esset divina activitas intensive et extensive, si concedatur eum ad extra esse communicabilem realiter, quam si solum participative.

Nono principaliter arguitur sic : Si divina essentia non esset communicabilis realiter ad extra tanquam forma intrinseca, hoc videretur propter hoc quod tunc sequeretur ipsam esse componibilem et potentialem. Sed hoc non debet movere, ut probabitur. Ergo, etc. Minor ostenditur : Nam sola forma constitutiva habet istas conditiones annexas, scilicet esse partem, esse potentialem, esse componibilem. Sed non est de ratione formæ actuantis, quod sit constitutiva alicujus tertiæ entitatis. Igitur, etc. Minor prosyllogismi ostenditur per duodecim media.

Primo sic : Quælibet forma constitutiva ordinatur ad ipsum constitutum velut ad finem et subsistentiam talis formæ. Sed nulla forma de genere accidentis, ordinatur ad aliquod genus entis velut ad finem et subsistentiam ultimam, nisi ad genus substantiæ. Ergo sola substantia potest esse finis et ultima subsistentia cujuscumque formæ de genere accidentis. Sed quodlibet constitutum forma informativa, est subsistentia talis formæ, et finis illius. Ergo nullum

(α) *ad.* — Om. Pr.

ens quod non est substantia, potest esse constitutum ex informatione formæ accidentalis. Igitur, vel ex informatione talis formæ actuantis (α) non est possibile aliquid constitui, et habetur intentum; vel forma accidentalis est constitutiva substantiæ, quod claudit contradictionem.

Secundo sic : Quælibet forma de genere accidentis, est actus alicujus substantiæ, ut propriæ subsistentiæ. Ergo, si, ultra hoc, forma concurrit ad constitutionem tertii simul cum subjecto, sequitur quod tale tertium est subsistentia utriusque partis; partes enim sunt in potentia in toto, et quodammodo participant esse totius.

Et ex hoc sequuntur ultra, duo inconvenientia. Primum est, quod talis formæ accidentalis substantia non est ultima subsistentia, sed talis tertia entitas constituta; quæ non est de genere substantiæ; non enim est entitas per se una. Et ita sequitur quod substantia non est ultimus finis accidentis; cujus oppositum ponit Philosophus, 7. (t. c. 3), et 12. *Metaphysicæ* (t. c. 2).

Sequitur secundo, quod aliqua entitas non est de genere substantiæ, et tamen est finis ipsius substantiæ, et propria subsistentia. Consequentia patet. Nam totum est subsistentia suarum partium essentialium; partes enim sunt in ipso toto, et participant quodam modo esse totius. Ergo, si forma accidentalis est constitutiva, sequitur quod substantia quam informat, concurrit ut potentia ad talem constitutionem, et fit partialis entitas constituti; igitur subsistit subsistentia constituti; quod erat probandum.

Tertio sic : Talis tertia entitas, si sit aliquid noviter productum ex informatione formæ accidentalis, igitur, sicut est aliquid distinctum in se tam a forma quam a substantia, ita (ϐ) habet propriam quidditatem; et per consequens, talis forma non dat formaliter esse quale, sed (γ) esse quid. Falsitas consequentis nota est.

Confirmatur. Nam, si per talem formam producitur aliquid, igitur talis forma non constituit quale esse, sed quid esse; quoniam non quale, sed quid, est per se terminus talis mutationis. Sed hoc est contra naturam formæ accidentalis : albedo enim dat esse album; esse vero album, non est aliquid esse, sed est (δ) aliquale esse; et per consequens, tale quod tu proponis constitutum ex albedine et subjecto, non est aliquid, nec quid, sed potius quale. Ergo ex tali informatione nunquam resultat ista tertia entitas.

Quarto sic : Si ex informatione accidentis aliqua talis entitas constituitur, igitur tale est unum per se, vel unum per accidens. — Si primum : vel substantia, vel accidens. Non primum : nam, cum talis forma ultima constitutiva sit accidens, sequitur quod substantia constituatur formaliter in esse per essentiam accidentis; quod manifeste claudit contradictionem, ut patet. Si secundum, igitur accidens est subsistentia talis formæ accidentalis. Sequitur etiam, quod substantia est pars essentialis essentiæ accidentis; immo, sequitur ultra, quod substantia per modum potentiæ est pars, et forma accidentalis per modum actus, ad aliquam per se entitatem concurrens. Et sequitur ultra, cum pars potentialis ordinetur ad compositum per se ut ad entitatem essentialiter perfectiorem, quod aliqua entitas de genere accidentis est perfectior quacumque substantia, sive vitali, sive non vitali : fiet (α) enim augmentum de esse resultante ex angelo (ϐ) et aliquo accidente ipsum informante. — Si vero detur secundum, quod sit ens per accidens, — Contra. Nam, si est aliquid in se indistinctum (γ), et tam a propria materia quam a propria forma distinctum; ergo est proprie et per se unum, et non unum per accidens. Igitur.

Confirmatur hoc (δ). Nam, si tale constitutum est aliquid in rerum natura; ergo habet vere esse essentiæ, quod est sibi essentiale, per proprium gradum essendi; igitur est per se unum.

Confirmatur secundo (ε). Quare dicitur unum per accidens? Vel quia illud a quo habet formaliter entitatem et unitatem, est entitas de genere accidentis; vel quia potest esse in re, et non habere talem unitatem. Non primum : quælibet enim forma simplex, est entitas per se una, sicut albedo et hujusmodi; et tamen habet unitatem formalem, puta esse de genere accidentis. Item (ζ) : Secundum multos, quælibet talis forma habet aliquid essentialiter loco materiæ, et aliquid loco formæ; saltem, secundum veritatem, in qualibet tali forma sunt rationes positive distinctæ, quarum una est potentia, reliqua actus; quælibet etiam talis forma continet formaliter latitudinem intensivam graduum remissorum; ergo secundum istam potentiam nulla talis forma est entitas per se una, cum aliquod esse de genere accidentis partialiter ad suum esse concurrat. — Si vero detur secundum, — Contra. Nam, si ex albedine et subjecto constituitur aliquid tertium, necessario tale tertium corrumpitur ad corruptionem vel separationem albedinis; ita quod albedo exigitur per se, ut ejus partialis entitas, ad conservationem totius, sicut anima ad esse hominis. Et ideo mirum est quomodo tale dicatur ens per accidens, cum tamen ita partes ejus constitutivæ per se

(α) *actuantis. — actualis* Pr.
(ϐ) *ita. — ergo* Pr.
(γ) *sed. — secundum* Pr.
(δ) *est. — esse* Pr.

(α) *fiet. — fiat* Pr.
(ϐ) *angelo. — augmento* Pr.
(γ) *indistinctum. — distinctum* Pr.
(δ) *hoc.* — Om. Pr.
(ε) *Confirmatur secundo. — Item* Pr.
(ζ) *Item. — Confirmatur: nam* Pr.

requirantur ad esse ejus, et integrent ejus entitatem, et ad illorum separationem vel conjunctionem corrumpatur vel producatur hujus entitas, sicut in constituto per se.

Quinto. Si entitati de genere accidentis non repugnet esse actum constitutivum, igitur, sicut infra genus substantiæ est aliquid per se potentia, aliud vero per se actus, et aliquid constitutivum, ita erit in genere accidentis; et per consequens, ex duobus accidentibus potest constitui aliquid per se unum. Sed consequens est impossibile.

Sexto. Si sit danda tertia entitas, etc., sequitur quod talis est per se terminus alterationis vel actionis alterativæ; et per consequens, alteratio est per se productio. Cujus oppositum patet ex vi terminorum : quidquid enim alteratur, necessario de non aliqualiter esse ad taliter esse mutatur, et non de non esse ad esse; alteratio enim est accidentalis mutatio, et non productio per se.

Septimo. Nullum constitutivum ex aliqua forma, est magis (α) perfectum intensive quam talis forma. Patet : Nam quælibet forma informativa communicatur subjecto secundum totam latitudinem esse essentialis; ergo non sub remissiori gradu constituit tertiam entitatem, quam sit suus gradus essendi. Ergo aliquid per accidens unum, est tam perfectum essentialiter in sua propria entitate, sicut ens per se unum in latitudine entium. Sed hoc est falsum, si imaginemur talia exsistentia per accidens.

Octavo. Quælibet forma substantialis, prius est actus materiæ quam compositi. Ergo stat sine contradictione, quamlibet talem formam esse actum materiæ, et nullum exinde compositum resultare. Antecedens probatur : Nam per hoc compositum constituitur, quod materia et forma uniuntur; ex qua unione resultat compositum. Ergo prius est materiam et formam uniri formaliter, ac per hoc, prius est formam esse actum materiæ, quam compositum resultare.

Confirmatur ratio. Nam, si aliqua forma est actus duorum in quodam ordine, nulla est repugnantia ipsam communicari priori sine posteriori. Sed materia et compositum sunt distincta; et materia est prius naturaliter quam compositum. Ergo nulla repugnantia est in re, quamcumque formam substantialem communicari materiæ, absque hoc quod communicetur composito; sed non stat, compositum esse, et ipsam non communicari composito, cum sit forma essentialis compositi.

Nono. Alia est communicatio formæ respectu materiæ, et alia respectu compositi; secunda enim est constitutiva, et non prima. Ergo alia est actio ad primam communicationem, et alia ad secundam. Ergo stat sine contradictione, primam actionem esse sine secunda.

(α) *magis*. — *majus* Pr.

Decimo. Si oppositum est verum, ergo, cum communicatio formæ respectu materiæ sit prior, sequitur quod communicatio formæ respectu compositi est sequela primæ communicationis; ergo prima communicatio est per se, et secunda per accidens. Consequentia probatur : Nam, sicut A prius producitur quam B, et necessario ad productionem A sequitur productio B, A producitur per se, et B tanquam sequela et per accidens : sic enim ponitur a Philosopho (7. *Metaphys.*, t. c. 27), quod forma producitur per accidens; et ideo a multis theologis dicitur, quod relatio fit tanquam sequela necessario consurgens ex fundamento et termino; — ita in proposito.

Undecimo. Quia mutatio materiæ per actuationem formæ, est alia a mutatione compositi; secunda enim est productio, et non prima; et mutatio materiæ est prior; ergo est absolute possibilis sine secunda.

Duodecimo. Nam forma per se producitur ab agente naturali; et est prius naturaliter quam compositum. Igitur prius actuat materiam quam compositum (α). Consequentia patet. Et antecedens probatur : — Tum quia agens primum, prius producit formam quam compositum : utrumque enim per se producit, et primum est pars secundi; igitur prius est primum quam secundum. Agens etiam naturale concurrit cum agente primo, tam ad formam quam ad compositum, et rêvera uterque determinatur per agens primum; igitur prius influit ad illud ad quod sic influit primum. — Tum quia forma est causa compositi. Igitur prior est naturaliter in re extra. Ergo prius naturaliter capit esse per agens primum et secundum; et per consequens, prius educitur de potentia materiæ quam compositum. Sic ergo, pro illo priore, stat ipsam esse actum materiæ ante esse compositi; sed ipsa ex se determinatur ad communicationem sui respectu materiæ compositi. Ergo, pro illo priori, est actus materiæ et non compositi; et habetur intentum.

Sic ergo duodecim mediis probatum est assumptum in nono argumento principali.

Decimo principaliter arguit sic : Si negaretur possibilitas prædictæ communicationis divinæ essentiæ ad extra, hoc videretur pro tanto, quia oporteret eam esse informativam creaturæ; hoc autem videtur divinæ essentiæ repugnare. — Sed istud motivum non valet : quia absolute possibile est, formam creatam actuare sine informatione; ergo non sequitur, si divina essentia actuet creaturam, quod informet eam. Assumptum probatur quintupliciter. Et

Primo. Quia alia est communicatio formæ respectu compositi, et alia respectu materiæ, et aliud agere correspondens sibi. Igitur, circumscripta communicatione formæ respectu materiæ, potest adhuc forma

(α *compositum*. — *compositionem* Pr.

communicari composito; et per consequens, forma potest constituere compositum, sine informatione materiæ vel subjecti.

Secundo. Quia ad compositum sufficiunt, ut causæ intrinsecæ, materia et forma : una ut potentia; reliqua ut actus. Sed forma, circumscripta communicatione respectu materiæ, adhuc ultra communicatur composito. Ergo, deducta causalitate formali quam habet respectu materiæ, habet aliam respectu compositi immediate. Ergo tali composito correspondet causalitas materialis. Ergo, deducta causalitate partium inter se, ponitur sufficienter causalitas, tam formalis quam materialis, secundum quam causatur compositum.

Tertio. Quia forma, non ex hoc quod est actus formalis materiæ, est causa formalis compositi; stat enim primum sine secundo; sed ex hoc quod communicatur composito. Materia etiam (α), non ex hoc quod materia, est in potentia ad esse formæ, sed ad esse compositi. Ergo per solam communicationem in composito, deducta unione componentium inter se, compositum sufficienter capit esse.

Quarto. Quia forma, secundum quodcumque esse essentiale quo communicatur materiæ, communicatur etiam composito, et distincta communicatione; aliter enim prima non esset possibilis sine secunda.

Quinto. Forma absolute considerata, et non ut communicata materiæ, est causa formalis compositi. Ergo ipsam communicari materiæ, impertinenter se habet ut causet (β) esse compositi. Consequentia patet. Sed antecedens probatur. Nam non esset verum quod forma est causa formalis compositi, sed formam informare; quod est falsum : sicut enim agens est immediata causa actionis, sive rei actæ, et non agens agere; ita in proposito. Sic ergo dicendum est quod non solum est absolute possibile, formam substantialem esse formam compositi absque prima informatione materiæ, sed talis prima informatio materiæ non est causa constitutionis compositi.

Istæ sunt rationes Joannis de Ripa, quibus generaliter probat divinam essentiam posse uniri creaturæ tanquam formam intrinsece actuantem; licet non concedat eam posse communicari ut formam constitutivam compositi, vel informativam subjecti.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Joannis de Ripa. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo

Ad primum dicitur quod responsio ibidem (α) posita, bona est. Nec sua improbatio valet. — Non quidem *prima* : quia supponit esse possibile, aliquid esse formam intrinsecam alicujus alterius a seipsa, et non informare intrinsece; hoc autem est impossibile. Licet enim sit possibile, aliquod subsistens esse formam alicujus corporis, puta animam intellectivam; tamen quod aliquid sit forma intrinseca, hoc est, forma realiter actuans et non solum forma exemplaris, et non informet realiter, videtur contradictio. Nam omnis forma distincta a re cujus est forma : vel est forma a qua aliquid formatur, ut est forma qua (β) agit agens; aut est forma ad quam aliquid formatur, et ista est forma exemplaris, ad quam aspicit agens; aut est forma secundum quam aliquid formatur, et ista est forma quæ unitur formabili; et dicitur informare, quia intus format, communicando suum esse suo formabili. Et ideo dicere quod divina essentia sit realiter communicabilis creaturæ, non solum per participationem similitudinis suæ, sed (γ) ut forma intrinseca, et quod non informet, implicat contradictionem : quia omnis forma est exemplaris, vel formans active, vel informans intrinsece ex unione ad materiam vel subjectum; forma autem intrinseca non potest dici illa quæ est exemplaris, vel formans active. Hanc autem distinctionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 1 : « Forma, inquit, alicujus rei potest dici tripliciter (δ). Uno modo, a qua formatur res; sicut a forma agentis procedit formatio effectus. Alio modo dicitur forma alicujus, secundum quam aliquid formatur; sicut anima est forma hominis, et figura statuæ est forma cupri. Tertio modo dicitur forma alicujus, ad quam aliquid formatur; et hæc est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur. » — Hæc ille.

Secunda similiter improbatio deficit, supponendo unum falsum, scilicet quod ex unione formæ ad materiam non semper resultet compositio vel compositum. Hujus enim oppositum verum est, tam in formis substantialibus quam accidentalibus. Unde Aristoteles, 2. *de Anima*, partic. 7, sic dicit : *Non est perscrutandum utrum anima et corpus sint idem, sicut non est perscrutandum hoc in cera et figura, neque in ferro, neque universaliter in materia cujuslibet et in illo quod habet illam materiam.* Ubi Commentator, comm. 7, dicit quod non est dubitandum quomodo ex forma et materia fiat unum compositum; et quod materia et sua forma non sunt duo in actu, sed in potentia tantum;

(α) *etiam.* — *enim* Pr.
(β) *ad.* — Ad. Pr.

(α) *ibidem.* — *inde* Pr.
(β) *qua.* — *quam* Pr.
(γ) *sed.* — *et* Pr.
(δ) *tripliciter.* — *triplex* Pr.

et quod « aggregatum ex forma et materia est unum, propter unitatem formæ ». — Hæc Commentator. — Simile ponit, 8. *Metaphysicæ,* comm. 16. — Item sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles,* cap. 68 : « Ad hoc, inquit, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma ; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse ; quod non convenit de principio effectivo cum eo cui dat esse ; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiæ : non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa ; cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quod omnis forma substantialis constituit aliquod compositum cum suo susceptibili. Secundo, quod omnis talis forma dat tali composito esse simpliciter in actu, ita quod sine tali forma, et ante adventum talis formæ, illa tertia entitas non habebat esse simpliciter in actu. Cum ergo divina essentia non possit communicari per modum formæ accidentalis, nec sibi conveniant proprietates formæ substantialis, nec convenire possint, relinquitur quod nullo modo potest communicari creaturæ per modum formæ intrinsecæ.

Ad secundum dicitur quod Deus æque perfecta et immensa actione agit ad extra sicut ad intra ; quia eadem est actio hic (α) et ibi, quæ est ipsa divina essentia. Tamen ex hoc non sequitur quod ad extra possit illi actioni correspondere aliquid adæquatum in ratione effectus producti, vel termini productionis vel actionis formaliter communicati alicui susceptibili. Nec probationes adductæ ad probandum illam consequentiam valent. Non quidem prima : quia infinitas divinæ potentiæ sufficienter concluditur ex hoc quod potest aliquid de nihilo creare, quamvis illud sit finitum, ut ostensum fuit in primo libro (dist. 43, q. 1, art. 1, concl. 5). Concluditur etiam ex parte termini actionis ad extra : quia, licet non possit producere aliquid infinitum in actu, nec communicare formam infinitam per informationem, tamen, quocumque effectu finito producto, potest, ultra omnem proportionem, producere majorem ; nec aliquis effectus ab eo productus, est maximus effectus ab eo producibilis ; nec aliquis effectus producibilis adæquat aut adæquare potest potentiam ejus. — Item, multi philosophi posuerunt divinum posse esse formaliter immensum ; qui tamen negaverunt aliquod communicabile a causa efficiente, esse vel posse esse infinitum in actu. — Item, quod hoc argumentum non valeat, patet. Quia, si aliquid concluderet, utique concluderet quod non solum per divinam actionem potest communicari essentia divina ad extra in ratione formæ, immo quod actualiter et de facto divina essentia communicatur cuilibet creaturæ illo modo : quia, secundum suum modum arguendi, omnis productio ad extra est immensa, et per talem actionem, vel per omne tale agere, communicatur infinitus terminus ; quia non majorem evidentiam habet propositio quam assumit, scilicet quod per agere immensum potest communicari immensus terminus, quam illa quam nos assumimus, scilicet quod per agere infinitum vel immensum communicatur de facto immensus terminus ; et eodem modo probabitur nostra sicut sua.

Ad primam confirmationem ibi factam, dicitur quod prima consequentia ibidem facta non valet. Immo potius, ex illo antecedente sequitur oppositum consequentis ; quia ex hoc quod divinum posse activum ad extra est formaliter immensum, tam intensive quam extensive, sequitur quod, quotcumque effectibus productis, plures potest producere, nec est maximus numerus vel maxima multitudo producibilium ab ipso, vel perfectionum communicabilium. Sequitur etiam quod, quantocumque effectu producto, adhuc majorem potest producere ; et consequenter, quod nihil est maximum producibile ad extra, aut formaliter communicabile ad extra, ac per hoc nec ipse potest infinitum actu producere ad extra, nec infinitam perfectionem formaliter communicare ; et consequenter, non potest habere terminum adæquatum suæ potentiæ activæ ad extra. — Ad illud vero quod includit et adducit ibi, scilicet : utrum posse generare Filium sit posse activum simpliciter immensum ; — licet non sit directe ad propositum, dicitur quod sic, ex parte illius quod dicit in recto, scilicet divinam potentiam ; non autem ex parte illius quod dicit in obliquo, scilicet relationem. Potentia enim generandi dicit illa duo, ut habitum fuit in primo (dist. 20, q. 1). Et cum (α) contra hoc arguitur de essentiali et notionali, etc. ; — dicitur quod nec generare Filium, nec posse generare Filium, est quid pure essentiale, nec quid pure notionale ; sed includit utrumque. Et ideo, licet omne posse et agere immensum mere essentiale communicetur Filio, non tamen omne posse aut agere immensum includens essentiam et notionem communicatur Filio, nisi dumtaxat quoad illam partem qua dicit essentiale. Ideo non sequitur quod posse generare Filium, aut generare Filium, communicetur Filio. — Ad aliud quod ibidem adducitur de Spiritu Sancto, patet responsio per prædicta. Concedimus enim quod posse divinum ad extra, est

(α) *hic.* — *hæc* Pr.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

formaliter immensum; sed ex hoc (α) non sequitur quod ibidem infertur.

Ad secundam confirmationem, patet responsio per prædicta. Quia posse generare Filium, est posse formaliter immensum, quoad illud quod dicit in recto; tantum enim est dicere, *potentia generativa in divinis,* sicut hoc quod dico, *essentia Patris.* Similiter, generare Filium Dei, est agere formaliter immensum, quoad illud quod dicit in recto, scilicet divinam actionem; non autem quantum ad illud quod dicit in obliquo, scilicet relationem paternitatis : generare enim divinum paternum, est divina actio cum tali relatione. Et tunc, cum quæritur : Unde illud posse generare habet infinitatem? — dico quod illud posse non est ideo formaliter immensum quia per illud communicatur vel producitur esse formaliter immensum. Dato enim quod per illud posse nunquam communicaretur nec communicari posset esse immensum, adhuc illud posse haberet infinitatem ratione infinitatis actualitatis in qua fundatur, sicut potentia Spiritus Sancti est infinita illo modo : infinitas enim productionis Filii non est causa, nec adæquatum signum, nec necessaria sequela in actu vel in potentia infinitatis potentiæ; sed quantitas potentiæ activæ attenditur principaliter secundum quantitatem actus in quo fundatur, licet, ex comparatione ad objecta in quæ potest, consequatur aliquem modum infinitatis. Et hoc ostendit clare sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 1, art. 2, ubi sic : « Sciendum, inquit, quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiæ sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum (β) abundat in virtute agendi, quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus. Et ex hoc patet quod sua virtus vel potentia activa, est infinita. Sed sciendum quod, quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia (γ), tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis, quem essentia non habet. Nam in objectis potentiæ quædam invenitur multitudo; in actione etiam (δ) invenitur quædam intensio secundum efficaciam agendi. Et sic potest potentiæ activæ attribui quædam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis continuæ vel discretæ : discretæ quidem, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in multa vel pauca objecta posse; et hæc vocatur quantitas extensiva : continuæ vero, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod intense vel remisse agit; et hæc vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiæ respectu objectorum; secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum potentia activa est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita : nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit; nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in divina operatione non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio Dei sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim quædam moventur a Deo efficacius, quædam minus efficaciter. » — Hæc ille. — Ex quibus patet illud quod supra dicebatur, scilicet : quod infinitas potentiæ activæ attenditur secundum infinitatem suæ radicis, scilicet essentiæ, vel actus in quo fundatur; et secundum quod potest in infinita objecta, non quidem infinita in actu, sed in potentia, per successionem; vel secundum quod potest intensius et intensius operari. Nec oportet, ad infinitatem potentiæ, quod possit in effectum actu infinitum, vel in communicationem termini formaliter infiniti, ut arguens (α) credit et quasi per se evidens assumit.

Ulterius, pro aliis quæ arguens (β) adducit, — dicitur primo, quod divinum generare est infinitum, modo superius expresso : non quia per illud producatur esse divinum in abstracto; sed quia per illud producitur ens et exsistens divinum, et Deus; et quia formalis terminus illius actionis et productionis est divina essentia, et divinum esse, et omnis divina perfectio. — Secundo, dicitur quod non est de ratione termini formalis productionis, quod ille terminus producatur per illam; sufficit enim quod per illam communicetur alicui vere producto; sicut patet in ressuscitatione Lazari, et in mutatione (γ) et augmentatione corporis humani, ut patuit in præcedenti quæstione. — Tertio, dicitur quod falsum est, et errori, immo hæresi proximum, quod Filius non producatur in esse divinitatis, sed solum in esse relativo. Quod patet : quia fides non solum ponit quod Pater genuit Filium, immo quod Deus genuit Deum; et in symbolo dicitur : *Deum de Deo, lumen de lumine,* etc. Tum quia relatio, inquantum hujusmodi (δ), non est principium nec terminus productionis, potissime generationis substantialis. Et de hoc satis dictum fuit in 1. *Sententiarum* (dist. 30, etc.). — Quarto, dicitur quod falsum est quod per nullum agere divinum communicatur divina essentia ad intra, sed per solam viam communicationis. Hoc enim implicat contradictionem; quia, ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 2, art. 1, agere nil aliud est quam communicare id per quod agens est in actu. Unde sic dicit, ibidem : « Natura cujuslibet actus est, quod seipsum communicet, quantum possibile est. Unde unum-

(α) *autem.* — Ad. Pr.
(β) *tantum.* — *terminum* Pr.
(γ) *essentia.* — *esse* Pr.
(δ) *in actione etiam.* — *nam in actione* Pr.

(α) *arguens.* — *Aristoteles* Pr.
(β) *arguens.* — *Aristoteles* Pr.
(γ) *mutatione.* — *mutuatione* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

quodque agens agit secundum quod est in actu. Agere vero, nihil aliud est quam communicare id per quod agens est in actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat, quantum possibile est. Communicat autem (α) seipsam per solam sui similitudinem creaturis (β). Quod omnibus patet : nam quælibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsa communicatur quasi communicatione naturali : ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo; ita ille cui communicatur divinitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem, per hoc quod formæ materiales non sunt subsistentes; unde humanitas in homine non est idem quod homo ipse qui subsistit : divinitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est, quod nulla forma, vel natura creata, est suum esse; sed ipsum esse divinum, est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est *Qui est*, ut patet, *Exod.* 3, quia sic nominatur a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus, quia non per se subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid per quod forma vel natura subsistentiam recipiat; et hæc est materia, quæ subsistit formis et naturis materialibus. Quia vero natura materialis non est suum esse, oportet quod accipiat esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse; unde humanitas non est una in Socrate et in Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua natura divina communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et iterum, quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est; unde per unum et idem esse est in communicante et in eo cui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque. » — Hæc ille. — Et, multis interpositis, sic concludit : « Quia vero de divinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit, ideo, sicut in rebus inferioribus cuicumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur, ita et in divinis; quamvis in Deo non sit differentia potentiæ et actionis, sicut est in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita, quæ (γ) per modum actionis significatur (α), oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generativam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod vanum est dicere quod Pater communicat divinam essentiam, et non per aliquod agere, vel quod actus notionales non sint communicationes divinæ essentiæ. — Quinto, dicitur quod falsum est quod arguens dicit, scilicet quod omne posse divinum activum, sit ad extra, et nullum ad intra; sicut patet ex prædictis. — Sexto, dicitur quod falsum est quod Deus agat vel possit agere ad extra secundum ultimum sui posse, vel quantum intense potest, loquendo de intensione actionis divinæ non prout inest agenti, sed prout attingit passum vel terminum, ut prædictum fuit; quia nulla creatura capax est immensi influxus divini immense, sicut nec Deus potest creare maximum creabile a se, quia nullum tale est aut esse potest.

Ad tertium principale, negatur assumptum, pro illa parte qua dicitur *ut forma intrinseca*. Licet enim divinitas sit unita animæ Christi, et carni, et humanitati; non tamen per modum formæ actuantis formaliter. Et ad probationem, dico quod, licet plenitudo divinitatis, et ipsa natura divina, sint unita humanitati Christi, quæ quidem divinitas est forma, et quod quidem esse divinum est esse formale, non tamen sequitur quod sit sibi unita per modum formæ vel actus ad potentiam, ut ostendit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 1, ut supra sæpius fuit recitatum, in aliis distinctionibus (dist. 1, q. 1, art. 3, § 3), et in quæstione prima hujus distinctionis (art. 3, § 1). Sed per quem modum divinitas sit unita humanitati, ostendit sanctus Thomas, ibidem, in solutione secundi, sic dicens : « Ex anima, inquit, et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, etc., » ut alias fuit recitatum. Item, 4. *Contra Gentiles*, cap. 41, sic ait : « Quamvis hæc unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen, secundum modum et facultatem nostram, conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, ut circa mysterium Incarnationis fides catholica ab infidelibus defendatur. In omnibus autem rebus creatis, nihil invenitur huic unioni tam simile, sicut est unio animæ ad corpus. Et major esset similitudo, ut etiam dicit Augustinus, *Contra Felicianum* (cap. 12), si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam (β) posuerunt; secundum quos oporteret dicere quod intellectus præexsistens, hoc modo de novo conceptui hominis uniatur, ut ex utroque fiat una persona; sicut ponimus Verbum præexsistens humanæ naturæ in unam personam uniri. Unde et propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo, quod *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo*

(α) *autem.* — *quadem* Pr.
(β) *creaturis.* — Om. Pr.
(γ) *quæ.* — *quem* Pr.

(α) *significatur.* — *signatur* Pr.
(β) Cfr. Commentatorem, 3. *de Anima*, comm. 5 et 6.

unus est Christus. Sed, cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiæ et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis; sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie constituant naturam speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento. Ad quod etiam antiquorum doctorum dicta concordant, qui humanam naturam in Christo quoddam organum divinitatis posuerunt, sicut etiam corpus ponitur organum animæ. Aliter enim est organum animæ corpus et ejus partes, et aliter instrumenta exteriora. Hæc enim dolabra non est proprium instrumentum animæ, sicut hæc manus : per dolabram enim multi possunt operari; sed hæc manus ad propriam operationem animæ deputatur; propter quod manus est proprium organum unitum, dolabra autem instrumentum exterius et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerandum est. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quædam instrumenta quibus operatur (α) : *Ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate*, secundum Apostolum, *Philip*. 2 (v. 13). Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata : moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni naturæ rationali, ut est intelligere veritatem, diligere bona, operari justa. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes propriæ soli Deo, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitæ æternæ. Comparatur igitur natura humana Christi ad Deum, sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam. Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine, quod aliquid sit proprium instrumentum alicujus, quod tamen non est forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus, qui (β) tamen, prout Philosophus probat (3. *de Anima*, t. c. 6), nullius corporis est actus, nec alicujus partis corporis. Similiter invenitur aliquod instrumentum, quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiæ competit huic individuo, ut sextus (γ) digitus, vel aliquid hujusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanæ naturæ ad Verbum, quasi humana natura sit quasi instrumentum Verbi, non separatum, sed conjunctum. Nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est ejus forma; pertinet tamen ad ejus personam. Prædicta tamen exempla non sic posita sunt, ut omnimoda similitudo in his sit requirenda. Intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanæ naturæ potuisse uniri quam anima cuilibet proprio instrumento, præcipue cum toti humanæ naturæ, mediante intellectu, conjunctum dicatur. Et, licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quæ proprio Verbo Dei perfrui possunt et ejus participes esse, ex quadam similitudinis affinitate, eminentius et ineffabilius potest uniri. » — Hæc ille, in forma. — Dico igitur quod, licet omnis essentialis perfectio divina, sit unita humanitati Christi, non tamen ut forma. Immo, cum sic arguitur : Divina forma est unita humanitati Christi, ergo est unita sibi formaliter, — consequentia nulla est. Non enim oportet quod cuicumque unitur aliqua forma, quod uniatur sibi formaliter, vel per modum formæ. Quod patet : nam anima rationalis est quædam forma; et unitur multis accidentibus, puta habitibus, et actibus, et potentiis; et constat quod non per modum formæ, immo potius per modum subjecti. Similiter, anima rationalis unitur divinitati, et tamen non per modum formæ. Est ergo in tali modo arguendi fallacia figuræ dictionis, arguendo a re ad modum rei. Item, sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 29, art. 1, ad 10um, sic dicit : « Animæ Christi erat unita plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione; non tamen formaliter, sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito, quod sapientia et essentia divina erant ei unitæ personaliter, non formaliter.

Ad primam confirmationem, dicitur quod stat in ista prima consequentia jam negata : Esse formale divinum est unitum humanitati Christi; ergo (α) est sibi unitum per modum formæ actuantis, vel per modum quo actus unitur actuabili. Cujus nullitas patet in multis exemplis, præsertim in unione animali ad corpus assumptum, et in unione animæ ad sua activa. Sicut enim vita divina in triduo erat unita corpori Christi in sepulchro, nec tamen corpus Christi vivebat formaliter per vitam divinam, quia non erat sibi unita per modum formæ; sic nec esse divinum actuat humanitatem Christi formaliter et per se primo, licet sit sibi realiter unitum.

Ad secundam confirmationem, dicitur quod natura humana est unita Verbo in esse personæ, non autem in esse divinitatis, ad hunc sensum quod humana natura sic unita est Verbo ut supponitaretur per illud, non autem ut ipsa fiat Deus vel divinitas, aut constituat unam naturam cum divinitate, vel actuetur divinitate quasi forma, aut quod uniatur divinitati quasi primario termino unionis. Et negatur tunc ultimior consequentia, qua infertur : Ergo ex tali unione non redditur homo Deus. Nec valet probatio : quia imaginatur quod ideo ille homo dicatur Deus,

(α) *operatur*. — *cooperatur* Pr.
(β) *qui*. — *quæ* Pr.
(γ) *sextus*. — *genus* Pr.

(α) *ergo*. — *hoc* Pr.

quia humanitas ex unione ad divinitatem vel proprietatem divinam denominetur Deus vel deificata, sicut anima ex conjunctione ad sapientiam dicitur formaliter sapiens; quæ imaginatio falsa est (α), et errori proxima. Sed ideo illa persona dicitur Deus et homo, quia idem suppositum est unitum duabus naturis : uni quidem, per realem identitatem cum ea, scilicet cum (β) natura divina; alteri vero, trahendo eam ad suum esse personale. Non ergo ideo homo dicitur Deus, quia humanitas denominetur Deus ex unione ad Verbum, sed quia Verbum divinum, quod est Deus, denominatur et veraciter est homo ex unione ad humanitatem. Item, concesso quod humana natura sit Verbo unita in esse divinitatis, et in esse personæ, illo modo quo utrumque debet concedi, nihil est ad propositum; quia tota illa deductio stat in illa falsa consequentia in qua stabat confirmatio prima.

Ad tertiam confirmationem, dicitur quod auctoritas Hugonis solvit se ipsam : nam Hugo non aliud intendit, illis verbis, nisi quod anima Christi unita est personaliter divinitati, et sapientiæ, et veritati divinæ, ac cæteris divinis perfectionibus; non autem quod ipsa uniatur divinæ sapientiæ per modum quo potentia unitur actui, vel formale suæ formæ. Unde, juxta modum loquendi sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 29, superius allegati, sapientia divina uniebatur et unitur sibi personaliter, non autem formaliter. Si tamen Hugo intelligat de unione formali, negandum est in hac parte, sicut et in multis aliis, utputa cum dicit Filium Dei in triduo fuisse hominem. Verum de unione sapientiæ increatæ ad animam Christi, Domino concedente, alias prolixior erit sermo.

Ad quartum principale dico quod esse divinum personale communicari alicui creatæ naturæ, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut natura creata cui tale esse dicitur communicari, sit formaliter et proprie exsistens per illud esse; et sic esse divinæ personæ, vel ejus subsistentia, non est plus communicabile alicui creaturæ, quam esse lapidis sit communicabile Deo, sic ut Deus formaliter exsistat per esse lapidis. Alio modo potest intelligi illa communicatio, ut natura cui tale esse dicitur communicari, habeat aliquam unionem aut habitudinem ad illud esse, isto modo, quia unitur realiter ei quod subsistit in illo esse et per illud esse formaliter : sicut si cæcus a nativitate noviter acciperet oculum miraculose, illi novo oculo communicaretur esse antiquum illius hominis, non quod ille oculus per tale esse formaliter et primo exsisteret, quia exsistere soli rei subsistenti proprie convenit, sed quia uniretur homini qui subsistit formaliter per illud esse. Ita in proposito : naturæ humanæ Verbo unitæ communicatur esse personale, vel subsistentia divinæ personæ, quia scilicet unitur personæ divinæ, quæ per illam subsistentiam subsistit; nec humana natura habet aliam subsistentiam ab illa divina; unde dicitur trahi ad esse divinæ personæ, et ad ejus subsistentiam, scilicet quia natura humana in Christo non habet propriam subsistentiam, sed unitur alteri subsistenti. Sed de hoc latior erit sermo in sequenti distinctione, Deo concedente.

Ad quintum principale patet per idem : nam nulla natura creata, est in potentia ad hoc quod sit formaliter per esse divinum essentiale aut personale, saltem primo et per se; est tamen in potentia obedientiali ut trahatur ad illud esse, modo quo dictum est; quia talis tractus non fit per unionem formalem ad aliquid divinum, sed solum per unionem personalem.

Ad confirmationem, patet per idem.

Et si dicatur quod Sancti dicunt quod unio est facta in persona, non autem in natura; et sic videtur quod aliter uniatur naturæ humanæ esse personale quam esse essentiale; — dico quod per illa verba Sancti et Doctores non aliud intendunt, secundum quod ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 1, ad 4um, et dist. 5, q. 1, art. 2, nisi quod ex illa unione non est facta una natura conflata ex duabus, immo remanserunt duæ naturæ impermixtæ; sed ex illa unione factum est quod unica persona, et non duæ, subsistit in divinitate et humanitate : ita quod post illam unionem remanserunt duæ distinctæ naturæ, non autem duæ distinctæ personæ. Item, per illa verba designatur quod humana natura non est primo et immediate unita divinæ essentiæ, sed divinæ personæ. — Quod autem in divinis non debeat poni duplex esse, ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 6, ubi sic dicit : « Non est, inquit, concedendum quod aliquod absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt quod in divinis est duplex esse, essentiale scilicet et personale. Omne enim esse in divinis, essentiale est; nec persona est, nisi per esse essentiæ. » — Hæc ille, in forma.

Ad sextum dicitur quod repugnat creaturæ esse formaliter per esse infinitum, potissime primo et per se, et sine tractu ad aliud. Et similiter, repugnat divino esse, quod sit actus potentiæ creatæ, formaliter actuans; quia repugnat ei componi, et esse perfectum (α) et excedi, et multa quæ consequuntur formam unibilem materiæ, et actum unibilem potentiæ, formaliter actuando eam. — Et ad improbationes ibidem factas, dico ad primam, ut prius, quod natura humana non subsistit subsistentia increata personali, nec exsistit formaliter per esse personale plusquam per esse essentiale, licet uniatur uterque illorum esse, si debeat dici duplex esse. —

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *cum.* — *tamen* Pr.

(α) *perfectum.* — *perfecte* Pr.

Ad secundam, dicitur quod nulla forma subsistens per modum naturæ completæ, proprie est communicabilis alteri a se, nec pluribus suppositis absolutis et in esse absoluto distinctis. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 9, sic dicit: « Formæ, inquit, quæ non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent (α) communicari, nec re, nec ratione, sed forte per similitudinem tantum; sicut nec nomen (β) divinum est communicabile, nisi secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice dicitur Achilles, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis. » — Hæc ille. — Et ulterius, concesso quod natura divina sit communicabilis alicui vel aliquibus suppositis, non sequitur quod sit communicabilis supposito creato per modum informationis. Immo, sic arguendo, est fallacia consequentis, arguendo a superiori ad inferius affirmative, sive distributive. Ipsa enim communicatur tribus personis divinis per viam identificationis et prædicationis, et non per viam informationis.

Ad septimum principale, negatur major. Nam omnis forma communicabilis alteri a se formaliter et actuative, puta alicui materiæ vel potentiæ, est componibilis, ut ostendit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, capit. 27, sicut recitatum est in primo articulo. Ex quo patet quod similitudo quam adducit arguens, non valet, scilicet de communicatione per essentiam et de communicatione per participationem: quia secunda dicit perfectionem in illo quod est illo modo communicabile; arguit enim effectivitatem ejus, et perfectam actualitatem; prima autem dicit imperfectionem, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 51, art. 1, ad 3um, in simili proposito, sic dicens (γ): « Vivificare, inquit, effective, simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit, secundum illud (1. *Regum* 2, v. 6): *Dominus mortificat et vivificat*. Sed vivificare formaliter, est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei; unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quam ea quæ est corpori unita. » — Hæc ille. — Et a simili, dicitur quod illud quod potest se communicare alteri per participationem suæ similitudinis, arguitur ex hoc esse perfectum, quia illa communicatio est effectiva; sed (δ) illud quod potest communicari alteri formaliter, eo facto arguitur esse imperfectum in natura.

Ad octavum dicitur quod perfectio activitatis, licet attendatur uno modo penes perfectionem termini producti vel communicati per actionem cujus talis activitas est principium, tamen non sic, quod, quanta est activitas principii actionis, tantus sit aut esse possit terminus communicabilis per ejus actionem, ut arguens putat. Hoc enim non est verum: nam sol non posset communicare alicui producto, vel alicui susceptivo, perfectionem essentialem æqualem (α) suæ perfectioni. Sed sufficit quod quanto est major activitas unius agentis activitate alterius, tanto possit communicare majorem perfectionem; et quod ubi est infinita activitas, possit communicari infinita perfectio, non quidem infinita in actu, sed in potentia, scilicet quod, data quacumque perfectione communicata per actionem talis agentis, adhuc possit per eam communicari major. Et sic est in proposito. Et cum supra dicit arguens, quod, si Deus non haberet terminum adæquatum suæ activitati ad extra, tunc Deus non haberet ultimum sui posse formaliter, et sic non esset (β) infinitus intrinsece; — dico quod est dare ultimum divinum posse, et divinum agere, ex parte agentis. Non autem est dare ultimum illius agere ex parte acti; quia per illud infinitum agere, potest agi major vel minor effectus, sine ultimo vel maximo agibili.

Ad confirmationem, dico quod stat in una falsa consequentia, quæ talis est in virtute: Deus est activior omni creatura; ergo per divinum agere est communicabilis perfectio excedens omnem perfectionem communicabilem per agere creaturæ, in tanta proportione in quanta Deus excedit creaturam. Quæ consequentia non valet; quia eodem modo probaretur quod Deus posset producere ad extra alium Deum, vel aliquem effectum æqualem sibi. Quia arguam sic: Deus est activior omni creatura possibili; ergo Deus potest agere et producere ad extra seu aliquid causare (γ) excedens omne producibile a creatura, quacumque quantitate Deus excedit omnem creaturam possibilem. Illud autem constat quod esset Deus. Et ideo argumentum est sophisma. Dico ergo ad argumentum suum, quod, licet Deus sit in infinitum activior omni creatura possibili, non tamen oportet quod possit communicare aliquid infinitum, excedens omnem possibilem creaturam. Sed sufficit quod nulla creatura possibilis possit in infinitum syncategorematice producere effectus majores et minores, sine statu; quod Deus potest; et quod, sicut solus Deus est infinitus in actu, ita ipse solus possit infinitum in potentia in perfectione producere, et aliquid de nihilo creare. Credo enim quod nulla creatura facta, vel factibilis, posset producere effectum majorem angelo, immo nec angelum, aut animam rationalem, aut materiam primam. Et hoc sufficit ad infinitatem potentiæ Dei communicativæ aut productivæ ad extra.

Ad secundam confirmationem, dico quod divina

(α) *possent.* — *possunt* Pr.
(β) *nomen.* — *in* Pr.
(γ) *sic dicens.* — *dicitur* Pr.
(δ) *sed.* — *secundum* Pr.

(α) *æqualem.* — *præcise* Pr.
(β) *esset.* — *est* Pr.
(γ) *seu aliquid causare.* — *aliquid causate* Pr.

activitas arguitur infinita ex infinitate termini actionis in potentia, modo prædicto : scilicet, quia tantam perfectionem potest communicare per suam actionem, et majorem in duplo, et triplo, et sic sine statu. Iste processus est infinitus in potentia. Nec oportet quod communicet ad extra aliquid infinitum in actu, per modum formæ. Cum autem dicit ibidem, quod realis communicatio divini esse ad extra, major esset quam communicatio per participationem, etc.; — dico quod similiter perfectior esset effectus divinæ actionis, et divinæ productionis, si crearet alium Deum, vel produceret aut ageret aliquid immensum ad extra, quam sit nunc omnis effectus producibilis a Deo; et tamen activitas ejus non esset major tunc quam sit nunc : illa enim impossibilitas non est ex impotentia Dei, sed ex repugnantia terminorum ; quia sequitur quod aliquod dependens æquaretur independenti, si aliqua creatura æquaretur Deo, et aliquid possibile actui puro. Ita in proposito : major perfectio communicaretur creaturæ formaliter, si communicaretur sibi divina essentia formaliter, quam dum communicatur præcise sibi aliquid creatum ; tamen divina activitas non esset tunc major quam nunc, quia impossibilitas hoc faciendi non venit ex defectu divinæ activitatis, sed ex defectu capacitatis creaturæ et ex repugnantia terminorum, et quia illud non habet rationem factibilis ; sicut perfectior forma communicaretur lapidi a sole, si communicaret ei lucem quam communicat planetis, quam sit nunc omnis perfectio accidentalis quam sol communicat lapidi ; tamen tunc non esset major activitas solis quam nunc, quia impossibilitas est ex non capacitate lapidis. Vel detur aliud exemplum convenientius, quia de exemplis non est curandum.

Ulterius, dicitur quod quia istud antecedens, Divina essentia communicatur lapidi vel alicui creaturæ formaliter aut per modum formæ, implicat contradictionem, ideo ex illo non solum sequitur quod, si Deus faceret talem communicationem, ejus activitas non esset major quam nunc sit ; immo etiam sequitur oppositum, scilicet quod ejus activitas esset major quam modo sit, quia ad impossibile sequitur quodlibet. Et cum dicit arguens, quod impossibile est cogitare majorem activitatem divina activitate ; — dicitur quod verum est, sine contradictione ; sed implicando contradictoria, potest cogitari major. — Item : si illud argumentum valet, non solum probaret quod Deus posset communicare ad extra divinam essentiam formaliter, immo quod potest producere ad extra aliquid formaliter immensum ; sicut patet volenti applicare ad hoc formam arguendi. Et ideo patet quod est sophisma.

Ad nonum principale dicitur quod minor est falsa, ut dictum est in solutione septimi (α) argumenti. Et ad probationem, dico quod omnis forma actuans formaliter, prout distinguitur contra effective, est constitutiva alicujus compositi ; vel saltem componit cum subjecto, compositione *ex his*, vel compositione *cum his*. Et ad improbationes hujus, — dicitur

Ad primam quidem, quod forma accidentalis ordinatur sicut in finem ad substantiam quam perficit ; quia accidens est propter subjectum, loquendo de accidente quieto, se habente per modum habitus ; quod dico propter operationes. Et ulterius, accidens ordinatur ad constitutum (α) ex ipso et subjecto, sicut pars ad totum : non enim talis forma fit, sed compositum, ut probatur, 7. *Metaphysicæ*, part. 26 et 27 ; ubi non solum loquitur Aristoteles de factione substantiali, immo de factione in generali, qua fit aliquid, quod est quid (β), aut quale, aut quantum, et sic de aliis prædicamentis ; quia sua probatio generalis est ad decem prædicamenta (γ), ut ipse præmittit, ibidem, part. 22. Ex quo patet quod, cum homo dealbatur, per illam actionem non fit homo, nec albedo, sed compositum ex utroque. Cui etiam simile dicit ibi Commentator, comm. 26 : « Manifestum est, inquit, quod non est dicendum quod genitum est unum simpliciter, id est, forma tantum, vel materia tantum, sed compositum ex materia et (δ) forma et privatione præcedenti. Et cum declaratum est quod genitum est compositum ex materia et forma, et est aliud ab eis, illud igitur quod generatur est hoc individuum demonstratum in actu, verbi gratia, hæc sphæra demonstrata ex hoc cupro : quoniam agens, cum facit ex cupro sphæram, non facit formam, nisi per accidens ; quia, cum facit aliquid habens formam, facit formam per accidens : sphæra enim cupri est sphæra cuprea, non sphæra tantum, nec cuprum tantum ; et ideo est illud quod artifex facit. » — Hæc ille. — Item, comm. 32, sic dicit : « Hoc quod dicimus, quod forma non generatur nec corrumpitur, non est proprium substantiæ ; sed est commune etiam aliis prædicamentis : generatur enim sphæra cuprea, et non generatur sphæra, scilicet figura, neque cuprum. Et similiter, prædicamentum qualitatis, et alia prædicamenta : quod generatur in eis, est compositum ex substantia et ex accidente ; non enim generatur qualitas, aut lignum, sed lignum habens qualitatem, etc. » Et, in multis aliis commentis (ε), dicit : ex substantia et accidente aliquid componi. Idem ponit ipse et Philosophus, 1. *Physicorum*, part. 64. *Dicamus*, inquit Aristoteles, *quod omne generatum, est compositum*. Ubi Commentator : « Genitum, in rei veritate, est compositum ex forma et ex subjecto. »

(α) *septimi*. — Om. Pr.

(α) *constitutum*. — *constitutivum* Pr.
(β) *est quid*. — Om. Pr.
(γ) *prædicamenta*. — *prædicata* Pr.
(δ) *et*. — *ex* Pr.
(ε) *commentis*. — *compositis* Pr.

— Hæc ille. — Et utrobique tam Philosophus quam Commentator exemplificant de formis accidentalibus, et de factionibus et generationibus actuantibus. Ex quibus patet quod omnis forma accidentalis inducibilis per motum vel actionem, componit cum suo subjecto; nec ipsa fit, nisi per accidens, ad factionem compositi illius. Ideo dico quod talis forma, inquantum habet rationem inhærentis, ordinatur ad substantiam, ut ad præbens sustentamentum; ordinatur autem ad compositum ex ipsa et subjecto, per modum quo pars ordinatur ad totum, et constituens ad constitutum : sicut in alio simili, corpus hominis ordinatur ad animam rationalem, alio modo quam ordinetur ad hominem constitutum ex illo corpore et ex anima rationali. Et sic patet quod minor illius argumenti est falsa, qua dicit quod accidens non ordinatur nisi ad substantiam.

Ad secundam probationem dictæ minoris prosyllogismi ibidem facti, dicitur quod subjectum formæ accidentalis sustentat accidens (loquendo de subjecto quod est substantia); et est subsistentia ejus, hoc est, subsistens in eo : quia non est aliud aliquid subsistere in aliqua natura vel forma, quam esse suppositum informatum tali natura, et denominatum concretive ab ea; sicut ab humanitate homo, ab albedine albus. Dico ulterius, quod, licet substantia quæ subjicitur accidenti (α), sit subsistentia illius et suppositum denominative; tamen formalis subsistentia talis accidentis est quoddam compositum ex accidente et substantia subjecta illi. Unde lignum est subsistentia albedinis denominative, quia albedo non est intrinseca tali subsistentiæ, sed denominat eam, et communicat sibi suam denominationem, ut lignum sit tale in concreto, qualis est ipsa in abstracto, ut sicut ipsa est albedo, ita lignum sit album; sed compositum resultans ex subjecto et accidente, non solum recipit denominationem concretivam talis formæ, immo includit intrinsece illam formam, et dicitur album intrinsece et formaliter. Et istud est verius subsistentia talis formæ, quam substantia nuda : quia istud non habet esse in alio; sed substantia et accidens constituentia illud tertium, habent esse in alio, puta in illo toto, et sunt ejus partes formales, sicut alias dictum fuit quod humanitas est pars formalis Socratis.

Et tunc, ad inconvenientia quæ contra hoc adducit arguens, — dicitur ad primum, ut prius, quod accidens, ut inhærens, ordinatur ad substantiam sicut ad finem proximum, et non sicut ad finem ultimum simpliciter; sed ut habet rationem partis et constitutivi, ordinatur, sicut in finem remotum, in suum formale suppositum. Nec Philosophus vult oppositum.

Pro secundo inconvenienti ibidem adducto, — dico quod substantia, prout habet rationem potentiæ vel est in potentia ad actum accidentalem, est ignobilior accidente, secundum quod ponit sanctus Thomas in multis locis, sicut 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q^la 1, ad 5um. Unde ibidem sic arguit : « Si beatitudo est aliquid creatum in homine : vel inest homini essentialiter; vel est accidens. Sed beatitudo non est de essentia hominis; quia sic omnis homo semper esset beatus. Ergo si est (α) aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non potest esse finis substantiæ, cum substantia sit nobilior accidente. Ergo impossibile est beatitudinem esse aliquid creatum in nobis. » Ecce argumentum in forma, in quo tangitur præsens difficultas, an scilicet accidens possit esse finis substantiæ. Ad quod argumentum sic respondit, dicens : « Quamvis omne accidens, inquantum hujusmodi, sit ignobilius substantia; tamen aliquod accidens, quantum ad aliquid, potest esse dignius substantia. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod inhæret subjecto, ex quo habet rationem accidentis; et sic omne accidens est substantia indignius. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra; et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilius, inquantum per ipsum aliqua substantia conjungitur alicui nobiliori se; et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius natura animæ cui inhærent. Est etiam aliqua consideratio, secundum quam omne accidens substantia est nobilius, inquantum scilicet substantia comparatur ad accidens inhærens sibi ut potentia ad actum. » Idem ponit, *de Veritate*, q. 20, art. 1, ad 1um, et 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 2 (ad 3um). Ex quibus patet quod accidens, secundum unam considerationem est nobilius substantia, et potest esse finis substantiæ. Quod etiam ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, ubi supra, in solutione principali dictæ quæstiunculæ, dicens : « Ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio, est duplex : unus exterius, scilicet illud quod est perfectionis desideratæ principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde, cum beatitudo sit ultimus finis hominis, duplex est beatitudo. Una quæ est in ipso, scilicet quæ est ejus ultima perfectio, ad quam possibile est ipsum venire; et hæc est beatitudo creata. Alia vero extra ipsum, per cujus conjunctionem prædicta beatitudo in eo causatur, et hæc est beatitudo increata, quæ est ipse Deus. » — Hæc ille. — Et simile dicit, 1ª 2æ, q. 3, art. 1. Ex quibus patet quod aliquod accidens potest esse finis substantiæ, maxime operatio rei. Unde Aristoteles, 2. *Cæli*, part. 17, sic dicit : *Omne habens actionem, est propter suam actionem*. Ubi Commentator, comm. 17, dicit quod « fines rerum sunt aliquando actiones tantum, aliquando autem actiones in passivis ».

(α) *accidenti*. — *activitati* Pr.

(α) *si est*. — *substantiæ* Pr.

Dico igitur quod non est inconveniens, aliquam substantiam, inquantum habet rationem potentiæ vel exsistentis in potentia, ordinari ad aliquod accidens ut in finem, inquantum tale accidens est complementum potentiæ quæ est in substantia. Et ulterius, consimiliter, dico quod substantia potest ordinari ad constitutum ex ipsa et suo accidente, inquantum substantia est potentialis tam respectu accidentis quam respectu illius entitatis et totius resultantis ex tali compositione. Talis enim finis est finis substantiæ secundum quid, et non principalis finis substantiæ : quia non omne quod perficit aliquid, est ejus finis principalis; nec omnis actus est principalis finis potentiæ, nec forma materiæ. Et sic intelligo verba sancti Thomæ, 3. *Contra Gentiles,* cap. 26, ubi sic dicit : « Non omne quod perficit aliquid, est finis illius rei. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter : uno modo, ut jam habentis speciem; alio modo, ut perfectio ad speciem habendam : sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est illud ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; perfectio vero ad speciem domus, est tam illud quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam illud quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud ergo quod est perfectio rei secundum quod jam speciem habet, est finis ejus, ut habitatio est finis domus. Et similiter, propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ejus. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; immo res est finis ipsarum. Materia enim et forma sunt propter speciem : licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis; immo ad hoc requiritur (α) forma ut species sit completa. Similiter (β), conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed econtra. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso, sicut pulchritudo hominis, et robur corporis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non omne quod est perfectio alicujus, est ejus finis simpliciter, puta inquantum homo vel animal; licet, ut prædixi, omne quod perficit aliquid, possit dici finis ejus secundum quid, inquantum scilicet tale est de se in potentia ad hoc vel illud; quia omnis potentia, inquantum hujusmodi, est propter suum actum. Unde, licet albedo non sit finis hominis inquantum homo, sed potius Deus, et beatitudo, et universum ; tamen, inquantum homo est in potentia ad colorem, albedo est finis ejus; nec sic est nobilior homine. Patet igitur quod ista secunda probatio deficit in hoc quod putat nullum accidens posse esse finem substantiæ, vel quod omne totum et compositum, qualecumque sit, est simpliciter finis cujuslibet suæ partis; quorum utrumque falsum est. Et de falsitate primi, dictum est satis. De falsitate secundi, patet : nam compositum ex accidente et subjecto, non est finis illius suæ partis quæ est substantia, nisi secundum quid, scilicet inquantum est in potentia ad tale esse quod habet in illo toto.

Ad tertiam minoris principalis probationem noni argumenti, dico quod, sicut accidens non habet proprie quidditatem, ita nec compositum accidentale resultans ex substantia et accidente est essentia completa. Cujus causa est : quia accidens suo adventu non potest causare esse in quo res per se subsistat, cum adveniat enti in actu; ac per hoc nec potest constituere aliquam essentiam completam, quæ per se habeat quid. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia* (cap. 7), sic dicit : « Essentia est illud quod per diffinitionem significatur (α); et ideo oportet ut aliquid eo modo habeat essentiam, quo habet diffinitionem. Accidentia autem habent diffinitionem incompletam ; quia non possunt diffiniri, nisi in eorum diffinitione ponatur subjectum. Et hoc ideo est, quia non habent esse per se absolutum a subjecto; sed, sicut a materia et forma relinquitur esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente et subjecto relinquitur esse accidentale quando accidens advenit subjecto. Et ideo nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia (β) : quia in diffinitione formæ substantialis (γ) oportet quod ponatur illud cujus est forma; et ita diffinitio ejus est per additionem alicujus quod est extra genus illius, sicut et diffinitio formæ accidentalis; ut etiam in diffinitione animæ ponitur corpus a naturali, qui (δ) considerat animam solum inquantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest (ε) : quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia; et ideo ex conjunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex (ζ) eis efficitur unum per se; propter quod ex illorum conjunctione relinquitur essentia quædam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat rationem completæ essentiæ, est tamen pars essentiæ completæ. Sed illud cui advenit accidens, est ens in

(α) *requiritur.* — *quod* Pr.
(β) *requiruntur.* — Ad. Pr.

(α) *significatur.* — *signatur* Pr.
(β) *nec materia.* — Om. Pr.
(γ) *substantialis.* — *accidentalis* Pr.
(δ) *qui.* — *quæ* Pr.
(ε) *interest.* — *inest* Pr.
(ζ) *ex.* — Om. Pr.

se completum, subsistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter præcedit accidens quod supervenit; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res per se subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res potest intelligi esse, sicut primum sine secundo potest intelligi. Unde ex accidente et subjecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex conjunctione eorum non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ ad materiam; propter quod accidens neque rationem completæ essentiæ habet, nec est pars completæ essentiæ; sed, sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, quia ex conjunctione accidentalitatis et subjecti non relinquitur aliquod esse quo res per se subsistat, quia ante ejus adventum substantia cui advenit, et quæ est ens per se, habebat completum esse subsistentiæ, et in una re non sunt plura esse per se; ideo nec ex tali conjunctione resultat per se ens, nec aliqua quidditas propria : quia prius natura resultabat per se ens; implicat autem quod per se ens sit pars per se entis. Ex conjunctione autem formæ et materiæ resultat per se esse : quia neutrum illorum ante conjunctionem habet per se esse, potissime materia; et ideo potest esse pars per se entis, et possunt constituere per se ens, et per se essentiam. Illud enim est per se ens, quod habet in se principium sui esse, formale quidem, non autem effectivum; nec ejus esse dependet formaliter nec subjective ab alio ente actu completo priori. Et hoc, accipiendo per se ens stricte, pro sola substantia. Largius autem loquendo, illud dicitur per se ens, quod habet in se principium formale sui esse, nec ejus esse formaliter dependet ab ente alterius generis; et sic, tam substantia quam accidens potest dici ens per se. Tale autem aggregatum ex substantia et accidente non potest dici ens per se primo modo, nec secundo modo, nec habere quidditatem. Patet igitur nullitas consequentiæ quam facit arguens, dum dicit : Tale ens est distinctum a subjecto et ab accidente; ergo habet propriam quidditatem, et dat esse quid, et non quale.

Ad confirmationem ibidem factam, negatur prima consequentia; quoniam non omne aliquid est, proprie loquendo, quid. Possumus tamen dicere quod ly *aliquid* potest sumi dupliciter. Primo modo, proprie, prout restringitur ad genus substantiæ, ita quod idem est dicere *aliquid* et *aliud quid*, habens proprie quidditatem et completum et per se esse; et tunc dicitur quod isto modo nec accidens est aliquid, nec ex accidente et subjecto constituitur aliquid, sed aliquale. Secundo modo, ly *aliquid* potest sumi largius, prout convertitur cum ente; et tunc dico quod, sicut ex accidente et subjecto efficitur ens per accidens, ita et aliquid per accidens, et quid per accidens. Unde color prædicatur in quid de albedine, et dicit quid albedinis et omnium suarum specierum et individuorum. Quod enim subjectum et accidens sint ens, et faciant ens aliquo modo, patet, 5. *Metaphysicæ*, part. 13 : *Entia*, inquit Philosophus, *quæ dicuntur modo accidentali, secundum hoc dicuntur, aut quia utraque sunt ejusdem entis, aut quia est quidditas entis, aut quia est cum eo cujus est quidditas, et de quo dicitur idem.* Ubi Commentator dicit : quod inter accidens et subjectum est identitas per accidens, et similiter inter duo accidentia ejusdem subjecti; et quod talia dicuntur ens per accidens, sicut et unum per accidens. Item, Philosophus, 5. *Metaphysicæ*, part. 16, dicit aliqua esse composita ex substantia et accidente; et in talibus dicit accidens esse prius toto inde resultante. Dicit enim sic : *Accidens etiam est ante totum, ut musica ante hominem musicum; totum enim non erit penitus sine parte.* Ubi Commentator, comm. 16, dicit : « Accidens est prius in diffinitione rerum compositarum ex substantia et accidente : diffinitio enim compositi ex istis, constituitur ex istis duabus partibus, scilicet substantia et accidente; et partes cujuslibet sunt priores illo, quia sumuntur in ejus diffinitione. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod nulla forma accidentalis dat esse aliquid, sed aliquale; — dicitur quod accidens non subjecto suo dat esse aliquid, sed aliquale; sed tamen composito suo dat esse aliquid large, et proprie aliquale.

Ad quartam probationem minoris quæ est (α) argumenti principalis, dicitur quod ex accidente et subjecto fit unum per accidens. — Et ad primam improbationem, dico quod illud ens per accidens, licet sit distinctum a substantia et accidente quodam, id est, divisum in se, inquantum accidens et subjectum indivisa sunt in illo esse accidentali relicto ex conjunctione illorum; non tamen est ibi perfecta indivisio in esse : quia una pars illius constituti, scilicet substantia, habet esse sibi proprium, quod non communicat alteri parti, scilicet accidentalitati, licet accidens communicet suum esse subjecto; et ideo est ibi indivisio quoad esse accidentale, et non quoad esse substantiale; ac per hoc est ibi unitas accidentalis, et non per se unitas, sicut nec indivisio in per se esse. Item, in tali composito non est indivisio, sed divisio essentiarum, et naturarum, et rerum diversorum generum; ideo non est ibi per se unitas.

Ad primam confirmationem ibidem factam, dico quod, quantumcumque illud compositum habeat proprium esse, tamen illud esse non per se competit uni parti ejus, ut est ens in actu, scilicet substantiæ; immo per aliud esse est ens in actu per se. Et ideo non est ibi indivisio in esse per se, quam inclu-

(α) *est.* — Om. Pr.

dit unum per se. Illud enim est unum per se, quod infra se non habet divisionem in esse quo aliquid est actu ens : sicut compositum ex materia et forma habet in se indivisionem in esse, quia non per aliud esse est materia illius in actu, et per aliud esse forma ejus, sed per unicum esse utrumque est in actu. Ulterius, tale compositum ex accidente et subjecto includit intrinsece duplex esse, unum substantiale, et aliud accidentale; et sic non est perfecte indivisum.

Ad secundam confirmationem ibi factam, dicitur quod divisio ibidem facta, est insufficiens. Non enim tale compositum ideo dicitur unum per accidens, quia habet esse de genere accidentis, nec quia potest esse sine tali unitate; sed quia infra se includit divisionem in esse quo aliquid dicitur per se ens, ita quod non est ibi indivisio in per se esse : nam ibi est unum esse, quo substantia dicitur per se esse; et est ibi aliud esse, quo albedo, si separaretur, esset per se ens; quod quidem esse communicatur substantiæ; et in illo secundo est indivisio duarum partium, scilicet accidentis et subjecti, non autem in primo, quia accidens non est per esse substantiæ formaliter, sed econtra, substantia est formaliter aliqualis per esse accidentis. Potest autem dici brevius, quod illud compositum ideo dicitur unum per accidens, et non per se, quia est indivisum in esse quod est de genere accidentis et accidit uni parti, scilicet subjecto, licet non accidat formæ accidentali; ita quod est ibi duplex accidentalitas in illa indivisione et unitate et in illo esse, prout dupliciter dicitur accidens, scilicet : quod distinguitur contra substantiam; et quod est unum de quinque prædicabilibus. Et cum dicit arguens, quod illud compositum non potest esse sine tali esse, — conceditur; sed tamen principalior pars (α) compositi potest esse sine tali esse et sine tali unitate, et remanere idem ens actu quod prius; immo sibi totaliter accidit, quia per illam nullo modo est ens nec unum per se.

Ad quintam probationem dictæ minoris, dicitur quod prima consequentia ibidem facta, nullam habet apparentiam : non enim oportet quod omnis forma constitutiva constituat cum susceptivo proprii generis. Nec habet majorem evidentiam quam ista consequentia : Forma substantialis habet subjectum ejusdem generis; ergo forma accidentalis habet subjectum sui generis. Cujus causa est : quia accidens ideo dicitur accidens, quia ad aliud cadit, scilicet ad rem exsistentem in actu completo; de ratione vero subjecti est quod sustentet; ideo repugnat accidenti esse subjectum principale accidentis. Item, dato quod in genere accidentis aliquid esset per se actus, et aliud per se potentia ad talem actum, sicut forte se habent diaphaneitas et lux, et intellectus et voluntas respectu suarum perfectionum, non tamen sequitur quod ex tali actu et ex tali potentia constituatur aliquid per se unum : quia numquam est ibi perfecta indivisio in esse; quia omne susceptivum accidentis, prius natura est ens actu indivisum quam adveniat sibi accidens, et omnis unitas addita tali susceptivo, accidit sibi ut est ens actu; secus est de susceptivo formæ substantialis.

Ad sextam probationem dictæ minoris, dictum est prius, quod per alterationem non fit proprie forma accidentalis, sed constitutum ex ipsa et ex subjecto ejus. Et tunc, cum infertur quod alteratio esset productio, etc.; — dico quod alteratio non est productio subjecti quod alteratur, sed illius quod componitur ex subjecto alterationis et ex suo termino, sicut eadem est mutatio materiæ et generatio compositi : ita quod idem est alteratio et productio, quantum ad illud quod dicunt in recto; sed differunt quantum ad diversas habitudines quas dicunt in obliquo, quia productio dicit habitudinem ad compositum, et alteratio ad subjectum. Utrum autem ista sit propositio per se : Alteratio est productio? Credo quod sit in primo vel secundo modo dicendi per se.

Ad septimam probationem ejusdem, dictum est prius, quod, sicut non est inconveniens accidens uno modo esse nobilius substantia, ita nec repugnat aliquod ens per accidens, esse aliquo modo dignius substantia quam includit intrinsece, si attendatur nobilitas inclusorum. Si tamen attendatur modus essendi, tunc esse substantiale perfectioris modi est quam esse accidentale, et esse per se quam esse per accidens. Et ulterius, multo minus est inconveniens quod ens per accidens, sit perfectius accidente constitutivo ipsius, licet unitas sit major in accidente quam in ente per accidens.

Ad octavam probationem, negatur prima consequentia; quia non omne prius, potest in actu reali exsistere sine posteriori. Unde in argumento est fallacia æquivocationis, arguendo a prioritate causalitatis ad prioritatem qua non convertitur subsistendi consequentia. Dicitur enim quod unitas materiæ ad formam est prior secundum aliquam causalitatem ipso composito; et hoc solum probat argumentum factum pro antecedente. Sed cum hoc stat quod talis unitas vel unio non sit prior composito tali unitate qualem infert arguens, scilicet prout illud dicitur prius, a quo non convertitur subsistendi consequentia, ita quod unio formæ ad materiam possit esse non exsistente composito, et non econtra. Non enim prima prioritas semper infert secundam, potissime in causis formalibus, ubi forma est prior causalitate suo effectu formali, et tamen non est separabilis ab illo, si accipiatur forma ut actus causans et formans, et non solum ut causans in habitu.

Ad confirmationem, dicitur eodem modo, quod scilicet, si forma esset actus materiæ et compositi

(α) *pars.* — *persona* Pr.

secundum ordinem priorum et posteriorum, tali prioritate a qua non convertitur subsistendi consequentia, tunc non repugnaret formam esse actum materiæ et non esse actum compositi. Nunc autem negatur quod forma sit actus illorum duorum secundum ordinem talis prioritatis, sed solum secundum ordinem causalitatis formalis, quæ inseparabilis est a suo effectu : repugnat enim albedinem informare superficiem, et non resultare aliquid actu album.

Ad nonam probationem, negatur consequentia. Quia, licet illæ communicationes sint diversæ aut distinctæ ratione, dubium tamen est utrum sint distinctæ realiter. Et, dato quod essent sic distinctæ, non tamen sequitur quod sint separabiles : quia una illarum est quodammodo causa formalis alterius; forma enim, ut communicata materiæ, est causa formalis in actu compositi; et ideo non stat, formam communicari materiæ ut actum, quin, eo facto, resultet compositum, ac per hoc secunda communicatio.

Ad decimam probationem, negatur secunda consequentia ibidem facta : quia non omne consequens est per accidens; ideo, licet communicatio qua forma communicatur composito, sequatur primam communicationem, qua forma communicatur materiæ, non tamen sequitur quod secunda sit per accidens. Nec valet simile adductum de productione formæ, quæ sequitur productionem compositi; vel relationis, quæ sequitur productionem fundamenti et termini. Quia, in proposito, secunda communicatio est finis primæ, et ad illam ordinatur prima; et est prior in intentione naturæ, quæ intendit principaliter completum ens producere, quod fit in productione compositi, ad quod ordinat communicationem formæ respectu materiæ. Secus est de productione formæ, vel relationis : quia istæ non principaliter intenduntur ante, sic quod productio compositi ordinetur ad productionem formæ, vel productio absoluti ad productionem relationis; immo totum oppositum. Et ideo similitudo non valet.

Ad undecimam probationem dicitur quod eadem est mutatio qua materia mutatur, et qua compositum dicitur mutari, vel potius produci aut generari; licet dicant diversas habitudines ad diversos terminos. Tamen illæ habitudines sunt inseparabiles ab invicem; quia non omnia realiter distincta, sunt ab invicem separabilia, ut sæpius alibi (α) dictum est.

Ad duodecimam probationem dicitur quod forma non subsistens, non proprie producitur, sed compositum; et hoc, sive loquamur de productione primi agentis, sive secundi : quia nulla forma non subsistens, proprie est; ac per hoc nec sibi proprie debetur factio, sed, sicut est illud quo compositum est, ita est id quo compositum fit. Sed, loquendo de forma subsistente, cujusmodi est anima rationalis, dato quod ipsa prius fiat quam compositum, loquendo de prioritate causalitatis, non tamen prius fit quam compositum, loquendo de prioritate de qua loquimur in proposito, et hoc, si ipsa fiat in materia : nam formam fieri in materia, et compositum fieri, idem sunt, vel se inseparabiliter consequuntur; nam Philosophus dicit, 7. *Metaphysicæ*, part. 27, quod agens ponere formam in materia, est agens generare compositum. Dato ergo quod anima rationalis fiat in corpore, ipsa tamen pro nullo priori mensuræ vel durationis præcedit factionem compositi, sed sola prioritate causalitatis formaliter; quia ex hoc quod anima fit in corpore, sicut actus in propria potentia, causatur et constituitur et fit compositum. Et ideo non oportet inquirere aliquod signum vel instans, in quo vel pro quo anima fiat, et compositum tunc non fiat. In tali enim prioritate causalitatis, non sunt quærenda talia signa vel instantia extra intellectum nostrum; et, dato quod intellectus noster prius concipiat factionem animæ quam factionem compositi, dum investigat a priori factionem illam, procedendo a causis ad effectus, non tamen sequitur quod illa quæ intellectus noster divisim concipit, et quæ sunt in diversis signis intellectus, possint esse divisim in re extra, vel in diversis signis naturæ; quia illud prius non est prius *in quo*, sed *a quo*, vel *per quod*.

Ad decimum principale, negatur minor, et assumptum pro ejus probatione. Et

Ad primam probationem ejus, dico quod, si communicatio nominet habitudinem quamdam inter actum et illud cujus est actus vel forma, conceditur quod alia est communicatio formæ respectu materiæ, et alia respectu compositi. Sed dico quod nullum agere est ad hanc vel istam communicationem de per se; sed actio generantis est per se ad generandum compositum; ex qua actione consurgit, producto composito, duplex habitudo, una formæ ad materiam quam actuat, alia vero formæ ad compositum. Tales enim habitudines, ut dictum est in alia quæstione (dist. 2, q. 1), fundantur in actione qua ex materia et forma fit unum, et consequuntur tam actionem agentis quam unitatem et indivisionem partium compositi. Nec oportet quod aliud agere sit ad hanc, et aliud ad illam; sed idem penitus. Nec oportet quod una possit esse sine alia : quia una est quasi causa formalis alterius; causa autem formalis in actu, inseparabilis est a suo effectu, et econtra; secus est de causa formali in habitu.

Ad secundam probationem, negatur minor. Nam forma non communicatur composito, nisi prius natura communicetur materiæ : nam communicatio formæ respectu materiæ, est causa formalis communicationis formæ respectu compositi; ideo inseparabiles sunt. Et, licet nulla talis habitudo sit pro-

(α) Cfr. 1 *Sentent.*, dist. 3, q. 3, art. 2, ad 3um Adæ, contra primam conclusionem; et dist. 8, ad 9um Godofridi.

prie causa compositi, tamen unitas et indivisio formæ cum materia, est causa vel modus causæ compositi : quia forma absolute considerata, et non ut unita materiæ, non est forma nec causa formalis compositi, nisi in habitu; est autem ejus forma et causa formalis in actu, per hoc quod est unum facta, et indivisa, et conjuncta materiæ. Et sic patet quod impossibile est formam vel materiam communicari composito, nisi prius natura ad invicem uniantur, et forma communicetur materiæ, et econtra.

Ad tertiam, negatur antecedens; quia, ut statim dictum est, forma non est causa formalis compositi in actu, nec actualiter format compositum, nisi prius natura informet materiam. Item, negatur ulterius, quod prima communicatio stet sine secunda. Item, dicitur quod materia prius natura est in potentia ad formam quam ad compositum, loquendo de prioritate causæ materialis; licet, loquendo de prioritate causæ finalis, prius sit (α) in potentia ad compositum, vel ad esse compositi, quam ad esse formæ; quia, in tali ordine, illud quod est perfectius, est prius.

Ad quartam patet per prædicta : quia includit multa falsa, et male probata; utputa quod communicatio formæ respectu materiæ possit esse sine communicatione formæ respectu compositi.

Ad quintam dicitur sicut ad secundam : quia, licet forma, secundum se, sit causa intrinseca compositi; tamen, non quocumque modo se habens, est actualis causa compositi, sed ut unita materiæ. Et consimiliter, dicitur quod agens vel efficiens, non quocumque modo se habens, est actualis causa sui effectus, sed ut est sub actione, et ut actualiter agit. Ideo argumentum potest reduci contra arguentem. Si enim sua similitudo valeat : ergo, sicut impossibile est agens actu causare, et esse actualiter causam sui effectus, nisi dum est sub actione; ita impossibile est formam esse actualem causam compositi, vel alterius, nisi dum actu informat, et unita est materiæ.

Et hæc sufficiant ad argumenta Joannis de Ripa.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 3, art. 8, in solutione primi argumenti, dicens quod « divinitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam ». Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 26, sic dicit : « Huic autem errori quatuor sunt quæ videntur præstitisse fomentum. Primum est quarumdam auctoritatum perversus intellectus. Invenitur enim a Dionysio dictum, 4 capit. *Cœlestis Hierarchiæ : Esse omnium est, quæ super esse est, Divinitas.* Ex quo intelligere eum voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse; non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam, si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. Cum vero divinitatem super omnia dixit, ostendit Deum, secundum naturam, ab omnibus esse distinctum, et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit quod Divinitas est omnium esse, ostendit quod a Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi excludens, dixit, secundo capitulo *de Divinis Nominibus*, quod *ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam* (α), *vel figuræ sigilli ad ceram.* » — Hæc sanctus Thomas.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *sit.* — *fit* Pr.

QUÆSTIO III.

UTRUM FILIUS DEI ASSUMPSERIT NATURAM HUMANAM IN UNIVERSALI SIMUL CUM SUO PROPRIO CREATO SUPPOSITO

ITERUM, circa quintam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum Filius Dei assumpserit naturam humanam in universali, simul cum suo proprio creato supposito.

Et arguitur quod sic. — Et *primo*, quod assumpserit naturam humanam in universali : Quia Filius Dei assumpsit de natura humana id quod est in ea potissimum. Sed in natura humana potissimum est id quod est per se homo, sicut et in unoquoque genere potissimum est id quod est per se. Ergo Filius Dei assumpsit per se hominem. Hoc autem, secundum Platonicos, est natura humana universalis, ab individuis separata. Ergo hanc assumpsit. — *Secundo*, probatur quod Filius Dei assumpserit personam et suppositum humanum creatum : Quia dicit Damascenus (*de Fide orth.*), libr. 3 (cap. 6), quod *Filius Dei assumpsit omnia quæ in natura nostra plantavit.* Sed in natura nostra plantavit personalitatem. Ergo illam assumpsit.

In oppositum arguitur. — Et *primo*, quod non assumpserit naturam humanam in universali. Quia dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 3 (cap. 11) : *Dei Verbum incarnatum, non eam quæ in nuda contemplatione consideretur, naturam assumpsit : non enim hoc esset incarnatio, sed deceptio et fictio incarnationis.* Sed natura humana, prout est a singularibus separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur, quia *secundum seipsam non subsistit*, ut idem Damascenus dicit (ibidem). Ergo

(α) *lineam.* — *litteram* Pr.

Filius Dei non assumpsit naturam humanam secundum quod est a singularibus separata, et sic nec universalem. — *Secundo*, arguitur quod non assumsit personam creatam. Quia dicit Augustinus, in *de Fide ad Petrum* (cap. 2), quod Deus naturam hominis assumpsit, non personam.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Filius Dei non assumpsit naturam humanam in universali, prout universalis est, nec ab individuis separatam vel abstractam.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 4, art. 4, ubi sic dicit : « Natura hominis, vel cujuslibet alterius rei sensibilis, præter esse quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi : uno modo, quasi per seipsam esse habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu exsistens, vel humano, vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut probat Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 28, 51 et seq.) : quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in ejus diffinitione, sicut carnes et ossa in diffinitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana præter materiam sensibilem sit. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia ista assumptio terminatur ad personam; hoc autem esset contra rationem formæ communis, ut sic in persona individuetur. Secundo, quia naturæ communi non possunt attribui nisi operationes communes et naturales, secundum quas homo nec meretur nec demeretur; cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit, ut Filius Dei in natura assumpta nobis mereretur. Tertio, quia natura sic exsistens, non est sensibilis; Filius autem Dei assumpsit naturam humanam, ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch 3 (v. 38) : *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conservatus est*. — Similiter etiam non potuit assumi natura humana a Filio Dei, secundum quod est in intellectu divino : quia sic nihil aliud est quam natura divina; et per hunc modum ab æterno esset in Filio Dei humana natura. — Similiter non convenit dicere quod Filius Dei assumpsit humanam naturam prout est in intellectu humano : quia hoc nihil aliud esset quam quod (α) intelligeretur assumere humanam naturam; et sic, si non assumeret eam in rerum natura, intellectus esset falsus; nec aliud esset ista humanæ naturæ assumptio (β) quam fictio quædam incarnationis, ut Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 11) dicit. » — Hæc sanctus Thomas. — Item ibidem arguit sic : « Assumptio humanæ naturæ facta est ad communem omnium salutem. Sed natura, prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo Filius Dei debuit naturam humanam assumere, prout est ab individuis omnibus abstracta. » Ecce argumentum. Et respondet : « Filius Dei incarnatus, est communis omnium salvator, non communitate generis, vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ, sed communitate causæ (γ), prout Filius Dei incarnatus, est universalis causa salutis humanæ. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in rerum natura, et in individuo. Sed in rerum natura, et extra intellectum, non est universalis. Igitur non assumpsit naturam universalem, nec in sua universalitate.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 3, sic dicit : « Duplex est communitas : scilicet rei, et rationis. Et dico communitatem rei, quando aliquid unum et idem convenit pluribus. Et talis communitas non est nisi in divinis personis. Nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiæ, et eorum quæ ad essentiam pertinent, ut attributorum et operationum et negationum et relationum essentialium. Alia est communitas rationis fundatæ in re; sicut dicimus quod ratio animalis est communis homini et asino. Sed ratio fundata in re, est duplex (δ) : quia quædam est communis, sicut ratio animalis; et quædam est specialis, sicut ratio hominis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, secundum eum, nulla natura creata est universalis extra intellectum.

Idem ponit, 1 p., q. 30, art. 4 et q. 44, art. 3 (ad 3um). Item, q. 85, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Per intellectum in actu, duo importantur : scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi (ε). Et similiter, cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur : scilicet ipsa natura rei, et abstractio sive universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu : visus enim videt

(α) *quod*. — *si* Pr.
(β) *ista humanæ naturæ assumptio*. — Om. Pr.
(γ) *causæ*. — *esse* Pr.
(δ) *duplex*. — *triplex* Pr.
(ε) *intelligi*. — *intelligitur* Pr.

colorem pomi sine ejus odore; si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, est in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter, humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo; sed quod humanitas quæ intelligitur, apprehendatur sine conditionibus individuantibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum. » — Hæc ille.

Totam hanc conclusionem cum sua probatione ponit similiter, 3 p., q. 2, art. 5, in solutione secundi, ubi exponens dictum Damasceni (*de Fid. orth.*), lib. 3 (cap. 3), dicentis quod *in Domino nostro Jesu Christo non est communem speciem accipere*, sic dicit : « Verbum Damasceni potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad naturam humanam; quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur (α), vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem naturæ humanæ; nisi forte diceretur quod ipsa natura humana esset quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia; sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur, Lucæ ultimo (v. 39) : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Similiter etiam, non potest dici quod Filius Dei assumpserit naturam humanam prout est in omnibus individuis ejusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus dicit (ibid., cap. 11), quod *assumpsit naturam humanam in atomo*, id est, in individuo; non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ, quam in persona Filii Dei. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Filius non assumpsit quamcumque personam, hypostasim, subsistentiam, nec aliquod suppositum creatum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 4, art. 2, ubi sic dicit : « Aliquid dicitur assumi, ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni; sicut illud quod movetur localiter, præintelligi motui. Persona autem non præintelligitur in natura humana assumptioni, sed magis se habet ut terminus. Si enim præintelligeretur : vel oporteret quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta; vel quod remaneret post unionem, et sic essent duæ personæ, una assumens, et alia assumpta, quod est erroneum, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod Filius Dei nullo modo assumpsit humanam personam. » — Hæc ille.

Item, q. 2, art. 2, in solutione tertii, sic dicit : « Dei Verbum *non assumpsit naturam humanam in universali, sed in atomo*, id est, in individuo, sicut Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 11) dicit; alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiæ, etiam in natura rationali, habet rationem personæ; sed solum illud quod per se exsistit; non autem illud quod exsistit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona; quia non per se exsistit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur individua substantia : non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet igitur humana natura sit quoddam individuum in genere naturæ, quia tamen non per se separatim exsistit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Verbi Dei, consequens est quod non habeat propriam personalitatem. »

Item, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 3, art. 3, sic dicit : « Sicut, inquit, supra dictum est (ibid., q. 1, art. 1, q[la] 3), assumens non est assumptum. Unde, si persona Dei assumpsisset personam hominis, persona Dei non esset persona hominis; et sic essent duæ personæ; quod est hæreticum. Unde non conceditur quod persona sit assumpta. Et etiam : quod assumitur, trahitur ad aliquid completius, ipsum incompletum exsistens; et hoc est contra rationem personæ, quæ maximam completionem importat. »

Item, ibidem (arg. sed contra), dicit : « Quod assumitur, aliquo modo unitur. Sed persona non unitur personæ : quia sic essent duæ personæ, quod esse non potest; vel una composita ex duabus, quod etiam est impossibile, cum persona pars esse non possit. »

Item, ibidem, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Separatio dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse actu. Unde, quia, supposito quod Verbum Dei hominem vel humanitatem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, ex hoc ipso acciperet rationem personæ. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 2, sic dicit : « Illud quod assumitur, secundum intellectum præcedit unionem. Si ergo homo dicatur assumptus, oportet quod intelligatur homo priusquam intelligatur assumptus. Homo autem particularis (quia universalem non assumpsit, cum non habeat esse in rerum natura), est quid subsistens, habens esse

(α) *consideratur.* *consideretur* Pr.

completum. Quod autem habet esse completum in quo subsistit, non potest uniri alteri nisi tribus modis : vel accidentaliter, sicut tunica homini (et hunc modum unionis ponit tertia opinio); vel per modum acervi vel aggregationis, sicut lapis lapidi in acervo; vel aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem vel per gratiam. Et neutra harum est unio simpliciter, sed secundum quid : quarum primam (α) posuit Dioscorus, et alteram Nestorius, hæretici, ut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), tertio libro (cap. 3). Unde nullo modo concedendum est quod homo sit assumptus. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nihil inassumptibile, et inunibile (β) perfectiori, et inducens pluralitatem personarum in Christo, est assumptum a Filio Dei. Sed persona est hujusmodi. Igitur non est assumpta.

Si autem persona non est assumpta ; ergo nec suppositum humanum ; quia omne suppositum humanum, est persona. — De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 3, sic dicit : « Quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam personam et solam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona et non in hypostasi (γ). Quod quidem apparet erroneum tripliciter. *Primo,* ex hoc quod persona supra hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit in libro *de Duabus naturis*, quod *persona est rationalis naturæ individua substantia ;* et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in quinto concilio apud Constantinopolim celebrato damnaverunt, dicentes : *Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit. Nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas, incarnato uno de Sancta Trinitate, Deo Verbo.* Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium in libro *de Duabus naturis.* — *Secundo :* Quia, si detur quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit fieri unio, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens ; secundum quod a quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona, et non in hypostasi, consequens erit quod non est facta unio nisi secundum (δ) quamdam dignitatem. Et hoc est, approbante concilio vel synodo Ephesina, damnatum a Cyrillo, sub his verbis : *Si quis in uno Christo dividat subsistentias post adunationem, sola copulans eas (α) conjunctione quæ est secundum dignitatem vel auctoritatem, vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit.* — *Tertio :* Quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturæ, et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto : dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo (β) dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo post hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante concilio Ephesino, sub his verbis : *Si quis personis duabus, vel subsistentiis, ea quæ sunt in evangelicis et (γ) apostolicis Scripturis partitur (δ) voces, aut de Christo a Sanctis dictas, aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo decibiles (ε) soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit.* Sic igitur patet hæresim ab Ecclesia (ζ) olim damnatam, dicere quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam, arguit Scotus, in quæstione 18 super septimum *Metaphysicæ*, ubi probat multipliciter, quod universale est aliquid in re, et quod ubicumque est individuum aliquod, ibi est universale in sua universalitate. Et ponit tres conclusiones. Prima est, quod universale, objective sumptum, quantum ad rationem universalis, et prout distinguitur a singulari, non est simpliciter per se per actum intellectus. Quam probat multipliciter.

Primo : quia, secundum illos oppositæ partis, universale est proprium objectum intellectus ; igitur præcedit potentiam et actum potentiæ, ex 2. *de*

(α) *primam.* — *personam* Pr.
(β) *inunibile.* — *immutabile* Pr.
(γ) *hypostasi.* — *natura* Pr.
(δ) *secundum.* — *per* Pr.

(α) *eas.* — *ea* Pr.
(β) a verbo *ratiocinatur* usque ad *homo,* om. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *partitur.* — *impartit* Pr.
(ε) *decibiles.* — *docibiles* Pr.
(ζ) *Ecclesia.* — Om. Pr.

Anima (t. c. 33). — Ad hoc respondetur tripliciter. Primo, quod universale est objectum intellectus possibilis (α) : et ideo præcedit eum ; sed non intellectum agentem. Secundo, quod universalitas non est objectum intellectus, secundum quod quid est; sed solum universalitas est conditio objecti, vel modus necessarius, non modus cognitus, sed sub quo cognoscitur objectum. Tertio, quod hoc est verum in potentia, quia objectum in actu, et potentia in actu, simul sunt et non sunt, 2. *de Anima* (t. c. 52). — Contra quamlibet responsionem arguitur.

Et *primo*, contra primam. Quia quidquid est per intellectum agentem, est pura intentio et accidens intentionale ; ergo nullum universale est in genere substantiæ, et consequenter nulla prædicatio in quid superiorum de inferioribus.

Item, universale præcedit sensum, quia est objectum ejus, et non singulare, ut dicit se alias probasse ; ergo præcedit intellectum agentem.

Item, intellectus agens et possibilis (β) sunt eadem potentia, quia alias quilibet homo haberet duos intellectus. Si autem sint duæ vires ejusdem potentiæ, non est vis ad propositum ; sed unius potentiæ unum est objectum : quare præcedit utrumque.

Item, secundum hoc non esset aliqua generatio univoca sine consideratione intellectus agentis. — Dicetur quod generans et generatum non habent aliquam unitatem realem, sed similitudinem. — Sed contra hoc. Quia proximum fundamentum similitudinis realis est unum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20); sed non generans neque generatum ; ergo aliquid commune utrique.

Contra secundam solutionem arguit modo objecti. — *Quia* tunc nullo considerante (γ) non esset universale in actu ; et ita scientia habitualis non esset objecti universalis in actu. — *Item*. Objectum, inquantum est prius in actu, non intelligitur sub hoc modo ; ergo vel sub nullo modo, vel sub opposito, quia ut est objectum determinat sibi aliquem modum. — *Item*. Aut ille modus est factus ab intellectu, aut non. Si non, habetur (δ) propositum. Si sic, ergo non est necessarius in objecto, quia prius fuit objectum intellectum sine illo modo causato per intellectum objecti. — *Item*. Quia ad hoc possunt adduci rationes factæ contra primam solutionem.

Contra tertiam solutionem arguit. — *Quia* objectum etiam in actu est prius natura potentia et actu, licet simul tempore ; ergo in illo priori naturæ, habent esse simpliciter. — *Item*. Actu habuit diffinitionem universalis, scilicet aptum natum esse in pluribus. — *Item*. Movens, inquantum movens, est in actu. — *Item*. Actu movens actuat motum et non econtra.

(α) *possibilis*. — *potentialis* Pr.
(β) *possibilis*. — *potentialis* Pr.
(γ) *considerante*. — *consistente* Pr.
(δ) *habetur*. — Om. Pr.

Item, secundo principaliter ad conclusionem primam. Subjectum scientiæ, inquantum subjectum, præcedit intentionem et intellectionem. Sed (α), ut sic, est universale : — quia, ut sic, est primo tale ; — quia etiam, ut sic, habet propriam passionem adæquatam ; — quia etiam, ut sic, est incorruptibile ; — quia etiam, ut sic, est a nobis diffinibile. Igitur, etc. — Confirmatur. Quia primum principium primo actu complexo concipitur ; ergo termini ejus primo actu incomplexo concipiuntur. Sed, ut sic, est terminus universalis ; quia universaliter sumptibilis. — Secundo, confirmatur. Quia, si objectum, inquantum objectum, non esset ante actum intellectus, universale non posset ab intellectu comparari ad plura extra.

Ad rationem istam forte dicitur quod universale, ut est subjectum scientiæ, non est in se reale, sed in suis inferioribus. — Contra. Scientia denominatur a suo proprio objecto ; ergo nulla scientia est proprie realis. — Item. Quomodo scientiæ libri *Priorum* et Porphyrii essent scientiæ reales, cum sint de universali ? — Item. Quomodo ens factum ab intellectu, est superius essentiale prædicatum in quid de rebus primæ intentionis ? — Item. Quomodo passio realis habet subjectum proprium et adæquatum ens rationis ? — Item. Quare plus ad metaphysicum pertinet ens universale quam ens verum, cum utrumque sit factum ab intellectu, et per consequens in eo ? — Item. Quomodo enti reali sicut individuo et enti rationis, sicut ponunt speciem, est commune genus univocum ? — Item. Quare inter universalia est ordo essentialis secundum sub et supra ? — Item. Quomodo scientia est necessariorum simpliciter, quia neque signa neque actus sic sunt necessaria ? — Item. Sciendo aliqua de universalibus, nihil sciremus de rebus, sed tantum de conceptibus nostris ; nec mutaretur opinio nostra a vero in falsum propter mutationem in exsistentia rei. Per ista media probat suam primam conclusionem.

Secundo loco, probat hanc secundam conclusionem, quod universale, proprie et simpliciter sumptum, scilicet objective, et ut est objectum intellectus, et subjectum scientiæ realis, et diffinibile, non est partim ab intellectu, et partim in re. Hanc probat,

Tum, quia omne tale est ens per accidens. Probatio. Quia aggregat in se res diversorum generum, etc. Confirmatur per locum a minori : quia substantia et accidens simul causant ens per accidens, cum tamen utrumque sit reale ; ergo multo magis ens reale et ens rationis. — Ad hoc potest dici quod non est ens per accidens, quia est ibi proportio determinata, quia potentia in re, et actus per intellectum. — Contra. Quia : aut simpliciter est in re et secun-

(α) *Sed*. — *secundum* Pr.

dum quid ab intellectu, et tunc habetur propositum tertiæ conclusionis : aut econtra, et hoc improbatur in præcedenti conclusione : aut æqualiter ab utroque, aut (α) saltem per se ab utroque, et tunc est ens per accidens, et tunc pertinet ad metaphysicum.

Item, ad principale. Nullum partim a re et partim ab intellectu, habet unam diffinitionem ; quia, ut habetur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 42), oportet diffinitum esse unum, et diffinitionem esse unam, non quocumque modo, sed quidditative : tum quia alias non haberet passionem unam adæquatam ; tum quia non esset intelligibile unico actu ; tum quia non esset in eodem genere prædicamentali. — Ad hoc dicitur quod universalia secundum se non sunt in genere, sed inquantum sunt in inferioribus. — Contra. Per se in prædicamento magis dividit prædicamentum (β) quam per accidens ; ergo quot sunt particularia, tot erunt prædicamenta. — Dicitur quod non, quia singularia sunt ejusdem rationis. — Contra. Quia : aut sunt ejusdem rationis realis, et tunc habetur principale propositum ; aut rationis factæ ab intellectu, et tunc tenet argumentum. Item. Tunc quomodo in prædicamento est ordo essentialis secundum sub et supra?

Item. Quare non tractantur proprietates individuorum ?

Item. Tunc prædicamenta habent unitatem rationis solum ; ergo solum differunt secundum rationem. Probatur consequentia : quia per idem est aliquid unum in se, et ab alio distinctum.

Item. Quomodo tunc univoce prædicatur, cum ratio ejus essentialis non sit una, sed partim a re, et partim ab intellectu?

Tertio loco, probat quod universale objective et proprie sumptum, est proprie et simpliciter in re, id est, secundum quid solum ab intellectu.

Primo, per locum a diffinitione. Quia propria diffinitio vel descriptio universalis, secundum quod distinguitur a singularibus et a prædicabili, est aptum natum esse in pluribus, per Porphyrium et Philosophum, 1. *Perihermenias* (cap. 5). Sed, circumscripto quocumque actu intellectus, res de se nata est esse in pluribus ; quia, si non, ergo aptitudo repugnaret sibi, nec conferri posset sibi saltem ab intellectu, quia tunc pari ratione posset dari Socrati talem aptitudinem. — Ad hoc dicetur forte, quod ibi diffinitur universale in potentia, non in actu. — Contra. Diffinitio, vel quod datur loco diffinitionis, debet dari de re pro esse quidditativo, ut patet, 6. *Topicorum* (cap. 1), et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 12 et 14). Confirmatur. Quia, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10), dicitur quod unumquodque magis ens et magis scibile dicitur in actu quam in potentia. Sed universale in re, est magis ens et magis scibile. Igitur, etc. Vel arguitur destructive in intellectu : Quod non est magis ens, non est magis scibile. Item. Illud est universale, de quo est scientia in actu, de quo passio est scibilis in actu. Item. Actu distinguitur per talem diffinitionem ab aliis ; ergo actu in se constituitur. Item. Tunc universale actu, actu esset in pluribus ; et tunc quomodo sol et phenix sunt universalia? Item. Quomodo intellectus reducit hanc potentiam ad actum? Aut quia facit universale esse actu in multis ; et tunc commune, nullo intelligente, puta (α) natura specifica, est actu in multis individuis. Aut quia facit eam actu dici de pluribus ; et tunc non est (β) ad propositum, cum hoc non sit propria ratio universalis inquantum universale, sed inquantum prædicabile, quia aliud est esse in, et aliud dici de.

Item, **secundo** principaliter. Quia universale simpliciter non est per actum intellectus, ut probatum est in prima conclusione ; nec partim in re, et partim ab intellectu, ut patet ex secunda conclusione ; ergo (γ) simpliciter est in re, et secundum quid ab intellectu.

Item. Si nihil esset in re, nisi singulare, nulla esset unitas realis, nisi numeralis, quæ est propria singulari. Consequens est falsum. Tum quia omnis differentia realis esset tantummodo numeralis ; probatur : quia omne diversum, ea unitate est diversum ab alio qua in se est unum. Tum quia omnia differentia realiter, differrent æque realiter ; et tunc non esset in re aliquid, quare intellectus magis abstrahit unum conceptum ab isto albo et illo albo, quam ab albo et nigro. Consequentia probatur, scilicet quod omnia differrent æque realiter : quia ex quo omnis differentia realis, est tantummodo numeralis, differentia numeralis erit præcisa causa differentiæ realis ; sed quæcumque æqualiter participant præcisam causam alicujus effectus, æqualiter participant illo, scilicet differre realiter. Tum quia differentia genere et specie, essent tantum differentia ratione, et ita secundum quid ; differentia autem numeralis est realiter et simpliciter ; ergo sic arguendo : differunt specie, ergo numero, esset fallacia secundum quid ad simpliciter, quod est contra Aristotelem, 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Uno*.

Item, ad principale. Relatio mensuræ est realis, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Sed illa fundatur in aliquo universali. Probatur : quia oportet esse aliquod unum mensuram aliarum specierum ; sed non unum numero, secundum Aristotelem (ibid., t. c. 12) ; ergo unum specie.

Item. Operatio realis primo et adæquate inest universali, ut intelligere, homini. Igitur, etc. —

(α) *aut*. — Om. Pr.
(β) *prædicamentum*. — *prædicatum* Pr.

(α) *puta*. — Om. Pr.
(β) *non est*. — *quantum* Pr.
(γ) *ergo*. — Om. Pr.

Dicetur quod non ut species, vel universale, sed ut in individuis. — Contra. Aut inest universali secundum se; et habetur propositum. Aut ratione individuorum; et tunc primo inest eis; quod est contra Aristotelem, 1. *Posteriorum* (t. c. 11), de habere tres respectu trianguli.

Item. Contrarietas non esset oppositio realis; quia, puta, ejus extrema non sunt singularia, et oportet utrumque esse unum in se.

Item. Individua ejusdem speciei et species ejusdem generis univocantur, ergo habent eamdem rationem substantiæ, id est, essentiæ : sed non eamdem in numero, quia jam non differrent numero; nec factam ab intellectu, quia jam non esset essentiæ, vel essentialis, sed intentionalis.

Item. Cum omne factum ab intellectu sit accidentale, quomodo ponit Aristoteles (*de Prædicamentis*, tract. 2, cap. 1) in genere substantiæ per se secundas substantias?

Item. Quomodo aliquid vere prædicatur de re affirmative, dicendo, hoc est hoc, nisi sit in re?

Item. Quod quid (α) est, est una res; quia principium et causa, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 42 et 57). Sed (β) ipsum absolute sumptum, est diffinibile. Ergo universale, saltem quoad nos.

Item. Quomodo universale est ubique, et semper, et incorruptibile, et perpetuum?

Item. Quomodo materia et forma pertinent ad quidditatem rei diffinibilis, quia nec individuum, nec intentio habent diffinitionem?

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit idem Scotus (3. *Sentent.*, dist. 1, q. 1), improbando quoddam inclusum in ejus probatione, et probando quod persona non addat ad naturam individuatam aliquid positivum.

Primo. Quia tunc esset aliqua entitas positiva in natura humana, quæ non esset assumptibilis a Verbo. Isti enim ultimæ entitati, quam addit persona supra vel ultra singulare, repugnaret contradictorie communicari sicut communicatur natura supposito; et ita repugnaret contradictorie (γ) assumi. Consequens videtur esse inconveniens. — Tum quia contra Damascenum (*de Fide orth.*, lib. 3, cap. 6), quia *quod est inassumptibile, est incurabile*. — Tum quia omnis entitas positiva creaturæ videtur esse æque in potentia obedientiali respectu divinæ personæ.

Secundo. Quia sequitur quod natura quæ jam assumpta est a Verbo, careret illa entitate positiva, quæ tamen ponitur quasi ultima et actualissima, et determinatissima in tali natura. Et si non videatur inconveniens concedere (α) naturam istam carere illa, arguitur quod ista natura non possit dimitti sibi, sed oportet sibi dari realitatem aliquam aliam ab ea quam habet, vel remaneret non personata (β) : quia tunc non esset personata (γ) sine illa realitate, et illam non habet nunc; ergo oportet illam dari de novo illi naturæ dimissæ; immo sequitur quod illa non posset dimitti, et (δ) esse personata : quia talis realitas non potest esse realitas naturæ, nec contineri per identitatem in aliqua natura cui non est eadem; quidquid autem non continet realitatem aliquam per identitatem, manens idem non potest eam continere per identitatem.

Tertio. Quia sequitur quod natura intellectualis (ε) posset fieri et in nulla persona. Nam prius naturaliter posset fieri, et non sub illa realitate, ex quo ista non ponitur formaliter eadem sibi; et in secundo instanti naturæ, in quo assumitur a Verbo, non esset necesse Verbum eam assumere. Posset igitur tunc illam non assumere : et ita relinqueretur sibi; et sic non esset personata aliqua personalitate, nec creata, nec increata.

Quarto. Quia nulla videtur entitas positiva, quæ non sit possibilis dependere ad Verbum, et ita communicabilis, eo modo quo natura dicitur communicari supposito, ut qua suppositum dicitur ens in natura, puta humanitate dicitur homo, et hac humanitate hic (ζ) homo.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem (η) arguit Aureolus (θ).

Primo. Nam dicit Aristoteles, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod in his quæ sunt per se, non differt quod quid (ι) est, ab eo cujus est, scilicet suppositum a natura. Ubi Commentator dicit, comm. 20, quod « Socrates non est aliud quam rationalitas et animalitas, quæ sunt quidditas ejus ». Igitur terminus animalitatis et rationalitatis quem (κ) importat ly *Socrates*, et id quod est, non differt realiter ab ipsa quidditate.

Secundo. Quia Augustinus, *Contra Felicianum* (cap. 13), dicit quod, *sicut totus homo transgrediendo peccavit, sic totus periit, et totus Salvatoris beneficio indiguit; et sic totum veniendo Christus assumpsit*. Et Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 3 (cap. 6), dicit quod *in nullo eorum quæ*

(α) *quid*. — *quidquid* Pr.
(β) *Sed*. — *secundum* Pr.
(γ) *contradictorie*. — *contradictione* Pr.

(α) *per*. — Ad. Pr.
(β) *personata*. — *persona* Pr.
(γ) *personata*. — *persona* Pr.
(δ) *et*. — *vel* Pr.
(ε) *vel*. — Ad. Pr.
(ζ) *dicitur homo, et hac humanitate hic*. — *hoc* Pr.
(η) *contra eamdem*. — Om. Pr.
(θ) Hæc argumenta desumuntur ex *Reportationibus* libri tertii *Sentent.*, quæst. proœm., 1, art. 3.
(ι) *quod quid*. — *quidquid* Pr.
(κ) *quem*. — *quam* Pr.

plantavit in natura nostra Deus, Verbum in principio defecit; sed omnia assumpsit. Totum enim totus assumpsit me, et totus (α) *toti unitus* (β) *est, ut toti* (γ) *mihi salutem gratificaret* (δ). Et in libro *de Duabus voluntatibus* (ε), dicit quod *Dominus miseratus proprium plasma, totum assumpsit quod* (ζ) *ægrotavit, et totum curavit; quod enim assumptum est, hoc salvavit.* Sed illæ auctoritates non essent veræ, si assumpsisset naturam, omisso aliquo positivo : non enim quidquid plantavit in natura assumpsisset, nisi totus totum suscepisset. Ergo personalitas et totalitas non dicit aliquid positivum additum naturæ. — Et si dicatur quod assumpsit totum quod pertinet ad rationem naturæ, non autem totum quod pertinet ad rationem suppositi ; — non valet. — Tum quia per hoc confirmatur quod suppositum non est aliquid positivum plantatum in natura ; alias falsum esset illud verbum : *quidquid plantavit in natura nostra assumpsit.* — Tum quia generaliter verum est, quod terminus indivisibilis est ejusdem generis cum terminato, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 22) : unde punctus est positio indivisibilis simpliciter; linea vero, positio divisibilis tantum secundum longitudinem ; superficies vero est positio divisibilis secundum duas dimensiones ; corpus vero, secundum tres ; et sic sunt ejusdem generis. Similiter ultimum aquæ quo clauditur et terminatur, est indivisibile aquæ, et aliquid pertinens ad naturam aquæ. Igitur terminus humanitatis est aliquid humanitatis. — Confirmatur. Quia, cum dicitur quod terminatio humanitatis est aliud ab illa : aut intelligitur terminatio pura ; et tunc sequitur quod non sit aliud realiter ab eo quod terminat : non enim terminatio lineæ differt realiter a puncto, nec terminatio corporis a superficie. Si vero intelligatur non pura terminatio, sed (η) aliquid substratum (θ) additum humanitati per quod terminetur, sicut punctus additur lineæ, sic est aliquid humanitatis, ut argutum est.

Tertio. Si terminatio et personalitas est aliqua entitas, vel realitas, igitur est ens ; et si est ens, est quidditas, et quid, ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 12, 13 et 22). Et sic sequitur quod realitas illa est quædam natura : nam hic sumimus naturam pro quidditate ; unde Boetius, in *de Duabus naturis,* dicit quod *natura est cujuslibet rei specifica proprietas.* Sed constat quod omnem naturam potest Verbum assumere. Igitur naturam humanam cum illa realitate poterit assumere. Et si potuit, non omisit. — Confirmatur. Quia, si differunt realiter, posset Deus ipsa separare realiter, absque repugnantia primi modi, quæ est contradictio. Et sic separatim posset eam assumere, cum quodlibet (α) esset quædam quidditas, et quædam natura.

Quarto. Si personalitas, perseitas, vel terminabilitas, aut totalitas esset aliquid reale positivum, dans naturæ humanæ quod sit suppositum, multa sequuntur inconvenientia. — Primum est, quod Verbum divinum non posset supponere naturam humanam, nec supplere vicem illius terminationis, cum sit quid subsistens, et non sola terminatio. — Secundum est, quod Verbum non esset homo, nec ista esset concedenda, *Filius Dei est homo*, cum terminatio illa, si poneretur, non esset ipse homo. — Tertium est, quod angeli, et substantiæ separatæ, in quibus, secundum Philosophum (7. *Metaph.*, t. c. 21, et 9., t. c. 22), non differt quod quid est ab eo cujus est, non possent a Verbo assumi. — Quartum est, quod prima substantia non haberet rationem primæ substantiæ per ipsam essentiam, sed per realitatem distinctam ab ea ; et sic secundæ substantiæ essent magis substantiæ quam primæ, quia prima, inquantum prima, non esset substantia ; cujus oppositum dicit Philosophus in *Prædicamentis.* — Quintum est, quod nulla res subsisteret (β) per se, sed per aliud a se : sicut nec corpus terminatur per se, sed per superficiem ; unde hæc non conceditur, *corpus terminatur per se;* et tamen hæc conceditur, *substantia subsistit per se.* — Sextum est, quod natura substrata illi realitati (γ) haberet magis rationem suppositi quam constitutum ex natura et ex illa realitate. Suppositum namque est quod primo et principaliter et maxime substat. Natura autem est hujusmodi, quoniam substat illi realitati, cui (δ) tamen compositum ex utroque non substat, cum sit pars ejus. — Septimum est, quod suppositum esset quarta substantia ex tribus constituta, scilicet materia et forma et illa realitate. Igitur, cum ista sint absona, non potest illa positio poni.

Quinto principaliter arguit. Quia illa realitas, aut esset de prædicamento substantiæ, aut de alio prædicamento. Non de prædicamento substantiæ : quia tunc essent tres substantiæ per reductionem, scilicet materia et forma, et illa realitas ; et quarta esset directe in prædicamento, scilicet compositum. Quod non legitur Philosophus alicubi dixisse ; immo non videtur posuisse nisi duas per reductionem. Et Boetius, super *Prædicamenta*, cum divisisset substantiam in materiam et formam et compositum, dicit quod relictis extremis egit auctor de medio :

(α) *totus.* — *totum* Pr.
(β) *unitus.* — *unitum* Pr.
(γ) *toti.* — *totus* Pr.
(δ) *gratificaret.* — *gratificet* Pr.
(ε) *libro de Duabus voluntatibus.* — *Elementario suo* Pr.
(ζ) *quod.* — *quia* Pr.
(η) *sed.* — *secundum* Pr.
(θ) *substratum.* — *subtractum* Pr.

(α) *quodlibet.* — *quolibet* Pr.
(β) *subsisteret.* — *subsistit* Pr.
(γ) *substrata illi realitati.* — *subtracta illa realitate* Pr.
(δ) *cui.* — *cujus* Pr.

nec mentionem facit de illa realitate ; et tamen fecisset, si esset in prædicamento per reductionem. Nec potest dici quod sit de alio prædicamento : quia tunc suppositum esset ens per accidens ; et prima substantia componeretur ex non substantiis, inquantum prima substantia.

Sexto. Quia esse et essentia sunt idem secundum rem. Igitur, si illa realitas pertineret ad esse completum hominis, pertineret ad ejus essentiam ; et per consequens, Verbum dimisisset aliquid reale spectans ad essentiam hominis ; quod est erroneum. Unde Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 6) dicit quod Verbum assumpsit totum hominem ; immo et omnia positiva quæ spectant ad hominem, assumpsit, præter peccatum. — Hæc Aureolus in forma.

Multi alii arguunt contra secundam conclusionem ; sed motiva eorum coincidunt cum prædictis. Ideo non recito ea, quia aliquid tangetur in sequenti distinctione ; sed in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est omnibus supradictis. Et idcirco, ad argumenta Scoti primo loco contra primam nostram conclusionem et pro sua prima conclusione inducta, dicitur

Ad primum quidem, quod universale potest sumi quadrupliciter. Primo modo, materialiter, vel pro suo materiali, quod denominatur universale actu, vel potentia. Secundo modo, formaliter, vel pro suo formali, a quo denominatur. Tertio modo, pro aggregato, vel composito ex utroque. Quarto modo, pro materiali, ut est sub formali ; aliud enim est dicere A sub B, et compositum ex A et B, ut aliquando videbitur latius. Sed, si loquamur de universali primo modo, dicitur quod illud nullo modo est per actum intellectus nostri ; quia tale universale est natura exsistens in singulari vel singularibus realiter. Sed, si loquamur de universali secundo modo, dicitur quod illud est totaliter per actum intellectus ; quia illud quo aliquid dicitur formaliter universale in actu, est intentio quædam facta per intellectum. Si autem sit sermo de universali tertio modo, dicitur quod illud est partim in re extra, et partim ab intellectu. Et similiter, quarto modo sumendo universale, totum est in re quantum ad illud quod dicit in recto ; sed quantum ad illud quod dicit in obliquo, per modum connotati, est ab intellectu.

Hæc distinctio elici potest ex dictis sancti Thomæ in diversis locis. Ipse namque, in scripto super 7. *Metaphysicæ* (lect. 13), exponens illud capitulum, *Quoniam vero de substantia,* sic dicit : « Universale dupliciter potest accipi. Uno modo, pro ipsa natura cui intellectus attribuit intentionem universalis ; et sic universalia, ut genera et species, substantiam rerum significant, et prædicantur in quid. Animal enim significat (α) substantiam ejus de quo prædicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale, inquantum est universale, id est, secundum quod natura prædicta subest intentioni universalitatis, id est, secundum quod consideratur animal, vel homo, ut unum in multis. Et sic posuerunt Platonici hominem et animal in sua universalitate esse substantias. Quod Aristoteles in hoc capitulo intendit reprobare, ostendens quod animal commune, vel homo communis, non est aliqua substantia in rerum natura ; sed hanc communitatem habet forma animalis, vel hominis, secundum quod est intellecta, vel in intellectu, qui unam formam accipit in multis communem, inquantum abstrahit eam ab omnibus individuantibus. » — Hæc ille. — Item, in tractatu *de Genere* (cap. 5), sic dicit : « Universale dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa natura, cui intellectus, propter aliquid in ea inventum, intentionem universalitatis attribuit ; et sic universalia rerum naturas significant, et prædicantur in quid. Animal namque dicit substantiam illius de quo prædicatur, et homo similiter. Et isto modo, non est unum in multis ; immo, natura prædicatorum semper multiplicatur in subjectis : quot enim sunt homines, tot sunt animalia. Alio modo dicitur universale, natura illa sub intentione universalitatis sibi attributa ; et sic, propter uniformitatem rationis inventam in intentione quæ fit per remotionem a materialibus conditionibus et omni diversitate, est unum in multis : sic enim multi homines sunt unus homo, et multa animalia unum animal. In re igitur nihil est commune multis : Quia quidquid est in re, est singulare, uni soli communicabile. Quod autem commune est, agitur per intellectum : intellectus enim facit universale in rebus, ut dicit Commentator, super 1. *de Anima* (comm. 8). » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 5, art. 1, sic dicit : « Eorum quæ significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quædam enim sunt, quæ secundum totum esse completum sunt extra animam ; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quædam autem sunt, quæ nihil habent extra animam, sicut somnia (β), et imaginatio chimeræ (γ). Quædam autem sunt, quæ habent fundamentum in re extra animam ; sed com-

(α) *significat.* — *signat* Pr.
(β) *somnia.* — *somnium* Pr.
(γ) *chimeræ.* — *chimera* Pr.

plementum (α) rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animæ, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re; non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur ab intellectu, ei adjungitur, per operationem intellectus, intentio, secundum quam dicitur species, etc. » — Hæc ille.

His suppositis, dicitur quod universale, quoad suum materiale, præcedit actum intellectus; sed, quoad suum formale, sequitur actum intellectus agentis, sicut prima responsio ibidem data ponit. Quæ est etiam sancti Thomæ, 1 p., q. 79, art. 3, ubi sic dicit : « Secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem, ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile in intellectu. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia per hoc aliquid est actu intelligibile, quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas* rerum; ex quarum participatione dicebat et materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturalia constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formæ autem in materia exsistentes, non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem (β) ex parte intellectus, quæ (γ) faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem. » — Hæc ille. — Tunc, cum arguens impugnat hanc solutionem, — dicitur

Ad primam impugnationem, quod recte concludit quod nullum universale, quoad suum formale, est substantia. Et hoc concedit Aristoteles, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 45); et sanctus Thomas (ibid., lect. 13) (δ). Item, in tractatu *de Genere* (cap. 9), ubi sic dicit : « Quod autem substantia prædicetur de subjecto, hoc habet inquantum per actum rationis induit naturam accidentis. Quod enim nostra ratio facit circa substantiam, accidens est, et non substantia. Et ideo Philosophus, in lib. *Prædicamentorum* (cap. *de Substantia*), dicit, secundas substantias, per quamdam nominis similitudinem, *hoc aliquid* significare, quod est proprium substantiæ, ut cum dicitur *homo* vel *animal*. Sed secundum rei veritatem, magis significant (α) *quale quid*, inquantum per actum rationis transeunt in similitudinem accidentis, non amittendo propriam substantiam in rerum natura, sed accipiendo rationem uniformitatis (β) in anima. Et ideo dicit illas significare (γ) *quale quid*; quia qualitatem, id est, uniformitatem, per quam fiunt universalia per actum rationis, circa substantias quasdam, scilicet res particulares, determinant, quæ proprie sunt *quid* (δ). Ex dictis patet quod, considerando entitatem rerum in se, sicut facit primus philosophus, in substantia nulla foret prædicatio unius de altero; quæ tamen (ε) in substantia reperitur secundum logicum, secundum quem (ζ) substantia quodammodo induit similitudinem inhærentiæ accidentalis, ubi est proprie dici de altero etiam secundum primum philosophum. » — Hæc ille.

Ex quibus patet propositum, scilicet quomodo omne universale, quoad suum formale, dicit accidens. — Cum autem ulterius infert arguens, quod nullum universale est in genere substantiæ, — patet quod consequens potest concedi de universali formali, vel composito. — Cum autem infert quod nullum universale prædicatur in quid, etc.; — negatur consequentia ad unum sensum, licet concedi possit ad alium. Nam universale, sumptum pro materiali præcise, et ut præscindit ab omni intentione intellectus, et ab omni communicantia et habitudine ad illam, nullo modo prædicatur in *quid*, nec in *quale*. Sumptum vero prout subest tali intentioni, et cum ejus communicantia, potest prædicari in *quid*. Cujus ratio est, quia, ut dicit sanctus Thomas, in tractatu *de Genere* (cap. 9), « Ex prædictis, inquit, patet quare et quomodo genus de contentis sub eo prædicatur. Non enim est prædicatio generis de specie denominativa, sicut est prædicatio materiæ de re materiali, et accidentis de subjecto : eadem namque res est penitus animal, quod prædicatur de homine, et homo; sed album, quod prædicatur de homine, non est unum penitus, nec idem cum homine, cum unum sit accidens, aliud vero substantia. Cum igitur genus de specie prædicatur, cum ratione uniformitatis communiter se habeat ad omnia contenta sub eo, erit necesse ipsum univoce prædicari, quod est prædicari secundum nomen et rationem. Non enim est alia ratio animalis, quando prædicatur de equo, et quando prædicatur de homine; immo una et eadem est ratio, per

(α) *complementum.* — *completum* Pr.
(β) *virtutem.* — *unitatem* Pr.
(γ) *quæ.* — *qui* Pr.
(δ) *Aristoteles*, 7. *Metaphysicæ* (*t. c.* 45), *et sanctus Thomas* (*ibid., lect.* 13). — *Aristoteles, et sanctus Thomas*, 7. *Metaphysicæ* Pr.

(α) *significant.* — *signant* Pr.
(β) *uniformitatis.* — *vim fortificantis* Pr.
(γ) *significare.* — *signare* Pr.
(δ) *quid.* — *quod* Pr.
(ε) *quæ tamen.* — Om. Pr.
(ζ) *quem.* — *quam* Pr.

quam de utroque prædicatur, sicut et nomen (α) idem est. Et hoc facile est videre, si consideretur natura animalis, vel alterius superioris, quod prædicatur de suis inferioribus; quia natura absoluta prædicabilis recipit unitatem vel pluralitatem a subjecto vel subjectis. Naturam igitur animalis prædicari, est quod dicat (β) totum respectu illius de quo prædicatur, et non partem; quia pars non prædicatur de toto. Non autem accipitur ut totum integrale, quia tale non prædicatur nisi de omnibus partibus simul sumptis; sed ut totum universale, quod prædicatur de qualibet parte. Sic igitur accepto animali, nihil potest sibi attribui, nisi quod est per se de ratione ejus, ut substantia animata sensibilis. Quidquid autem aliud sibi attribuitur, falso sibi attribuitur, ut esse unum, vel plura. Si enim unum esset de intellectu ejus, cuicumque conveniret ipsum genus, et ipsum similiter conveniret : sicut, si de homine et asino prædicaretur, et ipsum (γ) unum similiter de eis diceretur; quod falsum est. Neque multa sunt de ejus intellectu; aliter, cum prædicetur de Socrate, Socrates esset multa animalia. Utrumque tamen potest sibi accidere, per illud scilicet de quo prædicatur. Si enim illud fuerit unum, et animal (δ) erit unum : sicut, quando prædicatur de uno homine, est unum animal; et quando prædicatur de pluribus, erit plura. Et hoc accidit sibi, prædicari scilicet de homine. Non enim est de intellectu animalis prædicari de homine; quia tunc homo prædicaretur de asino, cum animal prædicetur de asino : de quocumque enim prædicatur aliquid, de eo prædicatur illud quod est de intellectu prædicati, per regulam Philosophi, in *Prædicamentis* (tract. 1, cap. 3) : *Quandocumque alterum de altero prædicatur*, etc. Similiter esse in æquo (ε) cum homine, vel esse in plus, non convenit animali prædicato de homine per suum intellectum, sed utrumque potest sibi accidere. Si enim, cum dicitur, *homo est animal*, consideretur natura animalis absoluta, sic non erit in plus (ζ) animal quam homo; immo in æquo (η) cum homine. Aliter absoluta ratio ejus non multiplicaretur ad multiplicationem subjectorum. Unitas enim illa non descendit sub animali. Et sic nihil reale erit in prædicato, quod non sit in subjecto. Animal enim non est aliquid in plus quam homo. Et sic accidit sibi non esse in plus quam homo; quia accidit sibi prædicari de homine, ut dictum est. Si autem consideretur hæc natura, ut subjecta intentioni universalitatis propter uniformitatem quam accipit ab anima, sic erit in plus et communius quam subjectum de quo prædicatur; quia a parte prædicati servatur uniformitas illa, non autem a parte subjecti; et sic non plurificatur prædicatum ad plurificationem subjectorum : immo manet unum de multis prædicatum, ut dictum est. Et quia hoc logicum est, ideo, secundum eum, non convertitur consequentia subsistendi (α) ab animali ad hominem, ab animali, inquam (β), quod de homine prædicatur. Simpliciter autem accipiendo animal, sine intentione universalitatis, proprie non est prædicabile; quia sic est prima substantia, quæ neque in subjecto est, neque de subjecto dicitur. Sed accipiendo animal et hominem sub intentione universalitatis, quo modo individuum accipi non potest propter repugnantiam universalitatis ad principia individuantia, animal et homo dicuntur substantiæ secundæ, quarum est de subjecto prædicari, ut habetur in *Prædicamentis* (tract. 2, cap. 1). Quem modum considerationis de substantia metaphysicus non habet, qui considerat eam solum secundum quod est ens in se. Et ideo, secundum eum, substantia, nec dicitur de subjecto, nec est in subjecto. Quod autem substantia prædicetur de subjecto, habet inquantum per actum rationis induit naturam accidentis, etc., » ut statim allegatum est.

Item, ante prædicta (cap. 7), sic dicit : « Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 46), docens quod ideæ non sunt substantiæ quædam universales, sic arguit : Universale semper habet dici (γ) de subjecto aliquo. Sed substantia non dicitur de aliquo subjecto. Ergo non est substantia universalis quæ de subjecto aliquo dici possit. In *Prædicamentis* vero docet, ut videtur, oppositum; quia, secundum eum, ibi (cap. *de Substantia*), non est contra rationem substantiæ de subjecto prædicari, licet sit contra rationem substantiæ in subjecto esse. Sed sciendum est quod Philosophus secundum logicam considerationem agit in *Prædicamentis*. Logicus enim considerat aliqua secundum quod sunt in ratione. Et ideo considerat substantias secundum quod per actionem intellectus subsunt rationi universalitatis. Et ideo, quantum ad prædicationem, quæ actum rationis dicit, prædicantur de subjecto, id est, de re extra animam. Sed philosophus primus considerat de rebus prout sunt vere entia. Et ideo apud philosophum non est differentia inter dici de subjecto et esse in subjecto. Ex quo patet quod ex actione intellectus solum est quod substantia prædicetur, etc. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod nullum universale de genere substantiæ proprie prædicatur, si sumatur

(α) *nomen*. — *omnium* Pr.
(β) *Naturam igitur animalis prædicari, est quod dicat*. — *Natura igitur animalis quod prædicatur, erit quod dicit* Pr.
(γ) *genus, et ipsum similiter conveniret : sicut, si de homine et asino prædicaretur, et ipsum*. — *et* Pr.
(δ) *animal*. — *aliud* Pr.
(ε) *in æquo*. — *etiam* Pr.
(ζ) *plus*. — *pluribus* Pr.
(η) *prædicatur*. — Ad. Pr.

(α) *subsistendi*. — Om. Pr.
(β) *inquam*. — *in quid* Pr.
(γ) *semper habet dici*. — *propter dici habet* Pr.

præcise pro suo materiali. Secundo, quod nullum tale prædicatur in *quid*, si sumatur pro suo formali; quia, ut sic, est mere accidens. Tertio, quod universale de genere substantiæ, tertio modo sumptum, potest prædicari in *quid*, ratione sui materialis, sicut allegatum est supra, ex 7. *Metaphysicæ*, et ex dictis sancti Thomæ in principio hujus tractatus *de Genere*. Non quod totum aggregatum ex natura et ex intentione, prædicetur in *quid* de re, puta hoc quod dico, animal cum intentione conjuncta, dicatur vel prædicetur in *quid* de homine; quia illa prædicatio esset falsa. Sed sic quod natura animalis, ut concepta, prædicatur de natura hominis, ut concepta; quia intellectus, affirmando conceptum de conceptu, affirmat naturam de natura, et rem de re. Intellige autem quod affirmat primam intentionem de prima, non autem secundam de secunda : sicut quod homo est animal; non autem quod species sit genus. Et sic patet quod universale, quarto modo sumptum, proprie prædicatur in *quid* de rebus singularibus.

Ad aliud quod ibi tangitur, patet per prædicta. Conceditur enim quod universale primo modo, præcedit sensum et intellectum. Tamen tale universale est universale in potentia, et non in actu. Et quod ista responsio sit ad mentem sancti Thomæ, patet. Nam, 1ª 2æ, q. 29, art. 6, sic dicit : « De universali contingit loqui dupliciter. Uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis. Alio autem modo dicitur (α) de natura cui talis intentio attribuitur. Alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, potest in universale; quia universale fit per abstractionem a materia individuali (β), in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva, et appetitiva, ferri in aliquid universaliter : sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum hic color, sed inquantum est color simpliciter. » — Hæc ille.

Ad aliud quod ibi adducitur de intellectu agente et possibili, negatur (γ) assumptum. Nam intellectus agens et possibilis sunt duæ potentiæ realiter distinctæ. Et conceditur quod quilibet homo habet duos intellectus partiales, sed unicum totalem et completum.

Ad aliud, de generatione univoca (δ), dicitur quod responsio quæ ibi recitatur bona est. — Et ad ejus improbationem, dicitur quod fundamentum proximum similitudinis est unum unitate reali in potentia, non autem in actu. Quod sic intelligo, quod natura albedinis in duobus albis aptitudinem habet ad unitatem realem, si ea quæ sunt extra rationem albedinis auferrentur. Et similiter natura humana in duobus hominibus; et natura animalis in duobus animalibus. Item, aliter et melius, quia natura albedinis absolute considerata, in se, antequam descendat ad individua, habet in se aliquam unitatem, quam tamen communicat individuis, nec habet illam secundum esse quod recipit in individuis. Et ulterius, natura cujuslibet universalis est in potentia ad unitatem rationis, cujus actus completur per intellectum. Et hæc unitas competit omni universali, non autem prima.

De hoc sanctus Thomas, in tractatu *de Genere* (cap. 7), sic dicit : « Aliquando est unitas a parte naturæ substratæ intentioni universalitatis (α), præter illam quam facit intellectus, aliquando autem non. Natura enim cujus (β) est substerni intentioni universalitatis, sicut natura animalis, tripliciter potest considerari. Uno modo, absolute et secundum se; et sic nihil sibi convenit, nisi quod est de intellectu ejus : utputa de intellectu animalis est corpus animatum sensibile; nihil enim aliud attribui sibi potest, secundum hanc considerationem, nisi falso, ut album, vel musicum, vel aliquid hujusmodi (γ). Alio modo potest considerari hæc natura, prout recepta est in aliquo singulari sui generis; et adhuc inerit sibi id quod de intellectu ejus absolute est : animal enim quod est Socrates, est substantia animata sensibilis. Sed si recipitur in pluribus individuis, necessario natura ipsa et intellectus suus multiplicabitur. Socrates enim et Plato sunt duo animalia, et duæ substantiæ animatæ sensibiles. Unde, licet in natura animalis non sit unitas, vel pluralitas, secundum quod nata est recipi in (δ) inferioribus, cum possit recipi in uno et in pluribus, est tamen in ipsa natura absolute accepta, et secundum quod non est in inferioribus considerata, quædam unitas, cum diffinitio ejus sit una, et nomen unum. Tertio modo potest hæc natura considerari, prout est in anima. Et quia omne quod est in anima, est abstractum ab omni conditione et diversitate materiali, attribuitur isti naturæ, ratione uniformitatis quam habet ad omnia, ratio universalis, quod est unum in multis. Unde sic non multiplicatur hæc natura in suis inferioribus. Unde plures homines sunt unus homo, et unum animal, participando genus et speciem. Hoc enim modo convenit talibus naturis ratio generis et speciei. In istis igitur est

(α) *Alio autem modo dicitur.* — *Alio modo* Pr.
(β) *individuali.* — *indivisibili* Pr.
(γ) *negatur.* — *naturæ Pr.*
(δ) *univoca.* — *unita* Pr.

(α) *substratæ intentioni universalitatis.* — *subtractæ intentioni universalis* Pr.
(β) *cujus.* — *ejus* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *in.* — Om. Pr.

duplex unitas. Una, in natura absoluta : quæ natura singulis convenit suppositis. Sed hæc unitas non descendit sub ipsa natura ad sua supposita. Sicut de natura absoluta animalis est substantia animata sensibilis, ut dictum est. Sed hoc non dicit totam naturam ejus absolutam, sed aliquid ejus. In natura enim sua absoluta est quod possit substerni intentioni universalitatis (α), quia solum natura absoluta hoc potest, et etiam omnis natura absoluta. Comprehendendo igitur totam naturam ejus absolutam, dicendo naturam animalis absolutam, esse substantiam animatam sensibilem, aptam substerni intentioni universalitatis (β), non erit de intellectu ejus unitas aliqua, nec etiam pluralitas, quia utrumque potest sibi accidere. Alia est unitas illius naturæ, quam habet ab intellectu, in qua omnia supposita conveniunt. Ideo unitas quam facit intellectus in tali natura, fundatur super unitatem inventam in re quæ una est illa unitate. In substantia autem, quæ est genus primum, non est reperire aliquam unitatem ex parte ipsius rei. Unde non est aliqua diffinitio ejus, per quam illa unitas ostendatur (γ), etc. » — Hæc ille.

Item, ibidem (cap. 14), post multa, sic dicit : « Ex dictis, inquit, patet, quod res secundi generis, scilicet corporis, non est una, super quam fundetur unitas rationis, sicut nec res primi generis, scilicet substantiæ, est una. Sed antequam de hoc plus agatur, prius de hac unitate agendum est. (cap. 15) Ad hujus ergo difficultatis notitiam, considerandum est quod, cum objectum intellectus sit quiddam intra intellectum et non extra, quia intelligere non est motus ab anima, sed ad animam, actus intellectus potest ferri in intelligibile, vel prout est objectum in natura objecti, inquantum scilicet terminat ejus actionem ; et sic nihil sibi attribuit, sed solum considerat quid natura objecti habeat, unde possit formare aliquid quod naturam illius objecti insinuet, utputa (δ) diffinitionem aliquam. Alio modo potest actio intellectus ferri in objectum, et non in natura sua, sed prout est abstractum per actum animæ a materialibus conditionibus ; et sic accipitur ut in anima. Et sic attribuit sibi anima aliquid, non considerans quid sibi debetur in natura objecti, sed quid sibi propter actum animæ convenire potest ; et illud attributum est ratio universalitatis : utputa (ε), intelligendo animal inquantum habet naturam sensitivam, format ejus diffinitionem, scilicet substantiam animatam sensibilem. Quod manifestum est unitatem quamdam in animali servare. Animal enim unum objectum in natura sua est, sed hæc unitas non descendit sub animali ad aliquas species. Animal enim sic acceptum, non dicit aliquod ens in natura (α); cum non sit aliquod (β) animal in natura animal (γ) solum ; sed dicit essentiam, quæ esse non habet nisi per habentem essentiam, cujus esse est (δ), ut actus. Ideo, quot fuerunt habentes essentiam, tot erunt essentiæ secundum esse. Habebit igitur et esse et unitatem ab habente eam, si unum fuerit ; et pluralitatem, si plura fuerint. Idem enim est judicium de unitate et esse, cum unum et ens convertantur. Et ideo unitas inventa in natura aliqua, ut in natura animalis, non descendit ad aliquam ejus speciem ; immo, si in uno recipiatur, jam ab illo unitatem habet, sicut et esse. Sed alia unitas quam facit intellectus, descendit ad omnia contenta sub uno communi. Prima igitur unitate, manifestum est quod nihil est unum commune corporibus (ε) cœlestibus et elementaribus, super quod intellectus fundare possit rationem universalitatis (ζ), etc. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod quædam naturæ universales, præter unitatem quam habent ab intellectu, habent quamdam aliam unitatem in esse quidditatis, vel naturæ, aut essentiæ. Tamen talis unitas non est realis in actu ; quia nec quidditas, considerata ut præcedens omnia sua inferiora, vel supposita, est quid proprie reale in actu, sed solum in potentia : quia perfectam realitatem accipit per sua inferiora, sicut et esse.

Secunda etiam solutio data ad argumentum principale, quoad aliqua potest sustineri, sicut patet per statim dicta. Nam intellectus prima intellectione non tendit in illam universalitatem objecti, sed in objectum prout est in sui natura. Et tunc, — *ad primam improbationem* hujus, conceditur consequens quod ibi infertur, scilicet quod nullo intellectu considerante, nullum universale esset actu universale ; et quod scientia pure habitualis non habet objectum universale in actu. — *Ad secundam improbationem*, dicitur quod objectum intellectus, inquantum est prius omni actu intellectus, tam agentis quam possibilis, non est intelligibile, nisi in potentia, nec universale nisi in potentia ; sed, ut sequitur actum intellectus agentis, et præcedit actum intellectus possibilis, est universale quasi in habitu, vel actu primo ; sed, ut sequitur actum intellectus possibilis formantis conceptum perfectum de re, est universale in actu completo, et quasi secundo. — *Ad tertiam improbationem*, dicitur quod modus universalitatis fit ab intellectu agente. Nec valet consequentia ibidem facta, quod ille modus non sit necessarius ; quia ante illum modum,

(α) *universalitatis.* — *universalis* Pr.
(β) *universalitatis.* — *universalis* Pr.
(γ) *ostendatur.* — *ostenderetur* Pr.
(δ) *utputa.* — *ut per* Pr.
(ε) *utputa.* — *ut patet* Pr.

(α) *in natura.* — Om. Pr.
(β) *aliquod.* — *aliquid* Pr.
(γ) *animal.* — *animalis* Pr.
(δ) *esse est.* — *est esse* Pr.
(ε) *corporibus.* — *super* Pr.
(ζ) *universalitatis.* — *universalis* Pr.

objectum non intelligebatur, sed abstrahebatur : quia intellectus agens non intelligit, sed facit intelligibilia in actu.

Tertia denique responsio ibidem data potest sustineri quoad aliqua. Est namque verum, quod objectum intellectus potentiale præcedit intellectum in actu : quia, ut dictum est, naturæ rerum materialium efficiuntur actu intelligibiles per intellectum agentem ; et sic ante actionem intellectus agentis, nulla talis natura est actuale objectum intellectus, sed solum potentiale. Tunc, *ad primam improbationem* hujus, dicitur quod solum concludit quod objectum actuale intellectus possibilis præcedit natura intellectum possibilem (α); sed non probat quod præcedat intellectum agentem : quia intellectus agens est potentia pure activa; et ideo non sequitur, sed præcedit suum objectum, quod est universale, sicut causa efficiens suum effectum. Secus est de intellectu, qui est potentia passiva. — *Ad secundam*, dicitur quod ante actionem intellectus agentis, nulla natura materialis habet diffinitionem universalis, nisi valde remote, quia nulla talis habet actualem unitatem cum aptitudine essendi in multis : quia vel accipitur natura in esse naturæ et quidditativo, et tale esse non est reale in actu, nec ejus unitas est realis in actu ; vel accipitur natura prout est in singularibus, et ut sic perdit unitatem quam prius habebat, ut sæpe dictum fuit. Et sic in nullo, esse, extra intellectum aut ante actionem intellectus agentis, habet realem unitatem cum aptitudine essendi in multis. Item, multa sunt universalia, quæ non habent aliam unitatem, nisi illam quam dat eis intellectus, ut supra dictum est. — *Ad tertiam*, dicitur quod objectum intellectus agentis per universale non se habet ad illum ut movens ad motum, sed ut effectus ad causam efficientem. Secus est de intellectu possibili. — *Ad quartam*, patet per idem ; quia solum probat quod universale actuat intellectum possibilem.

Ad secundam rationem principalem pro prima conclusione, dicitur quod subjectum scientiæ præcedit intellectionem intellectus possibilis, sed non actionem intellectus agentis, si loquamur de subjecto scientiæ in esse subjecti universalis et adæquati in actu. Potest tamen præcedere in esse quidditativo (β), vel secundum esse quod habet in singulari ; sed, ut sic, est universale solum in potentia, et similiter subjectum scientiæ in potentia, non autem in actu. — Et ad primam probationem, dicitur quod subjectum scientiæ, ante actionem intellectus agentis, nullam potestatem adæquationis habet in actu reali, sed solum in potentia, vel in esse quidditativo. — Ad secundam, dicitur quod consequentia non valet. Nam non omne quod habet passionem adæquatam est actu universale, nisi habeat unitatem quæ possit stare cum multitudine singularium. Et eodem modo potest dici ad præcedentem, quia non omnis potestas arguit universalitatem in actu. — Ad tertiam et quartam, patet per idem ; quia consequentia non valet. Et communiter istæ quatuor probationes deficiunt, quia quælibet assumit falsum, scilicet quod necessario subjectum scientiæ habeat potestatem et passionem adæquatam, aut diffinitionem actu, ante omne opus intellectus agentis ; horum enim falsitas superius est ostensa, et inferius ostendetur : quia non omni universali, vel subjecto scientiæ correspondet unitas in esse quidditativo, sicut patet de ente, substantia, corpore, et multis subjectis scientiarum. — Ad primam confirmationem ibidem factam, dicitur quod non cuilibet termino universali correspondet unitas in re ; immo nulli universali correspondet unitas realis actualis. — Ad secundam confirmationem, negatur consequentia : quia objectum intellectus fit universale per actum intellectus agentis ; sed intellectus agens non comparat universale ad plura extra, sed hoc facit intellectus possibilis. Omnia enim argumenta ista procedunt ex falso intellectu positionis nostræ, scilicet ac si nos diceremus quod intellectus possibilis intelligendo fabricat universalia. Hoc autem non dicimus ; sed hoc facit intellectus agens, non intelligendo, sed abstrahendo.

De responsione quæ ibi datur de realitate universalis, ut est subjectum scientiæ, conceditur quod nullum universale habet perfectam nec actualem realitatem, post aut ante realitatem singularium. Et (α) ideo quoad hoc solutio illa bona est. Et (β) tunc — ad primam ejus improbationem, dicitur quod scientia aliqua dicitur realis, non ideo quia ejus subjectum adæquatum sit reale, quantum ad modum vel intentionem universalitatis, aut subjectibilitatis, aut potestatis, aut adæquationis ; sed ideo quia natura cui talia attribuuntur, est realis, non facta per intellectum. — Ad secundam, dicitur quod ideo scientia tradita in libris logicalibus non dicitur realis, quia nec modus naturæ, nec natura de quibus agunt, est realis, sed utrumque est ab intellectu. — Ad tertiam, dicitur quod positio nostra non dicit quod universale, quod prædicatur in quid, sit ens factum totaliter ab intellectu, sed solum quoad suum formale. Nec prædicatur pro formali, sed materiali, licet formale sit modus prædicati, et non prædicatum, et causa sine qua non prædicationis. Et hoc intellige vocando formale intentionem secundam ; quia, si formale universalis dicatur prima intentio, illa potest prædicari in quid de alia prima intentione, sicut vox de voce ; sed quod sic prædicatur, non prædicatur pro se, sed pro re, quia pro-

(α) *possibilem. — potentialem Pr.*
(β) *quidditativo. — quidditative* Pr.

(α) *Et. — At* Pr.
(β) *Et. — At* Pr.

prie loquendo res non prædicatur, nisi ut concepta, vel expressa per nomen. — Ad quartam, dicitur quod eo modo quo passio est realis et una, illo modo subjectum est reale et unum. Passio autem non est realis quoad universalitatem, aut unitatem ejus in multis, sed est realis quoad naturam cui attribuitur intentio : universalitas autem ejus et unitas est per intellectum; et ita est de subjecto scientiæ, aut passionis. — Ad quintam, dicitur quod ideo plus metaphysicus agit de universali quam de vero, quia universale est in re potius quam verum : quia universale, quoad suum (α) materiale, est natura quædam non facta per intellectum; verum autem proprie dictum totaliter est in intellectu, cum sit conceptio intellectus adæquata rei. — Ad sextam, dicitur quod universale non est omnino ens rationis; immo supponit pro ente reali, licet significet vel connotet (β) ens rationis. — Ad septimam, patet per idem : quia inter naturas rerum, quibus attribuuntur intentiones, et respectus rationis, est ordo essentialis in esse essentiæ, vel in esse concepto, licet forte non in esse (γ) realis exsistentiæ. Et de hoc sanctus Thomas, in tractatu *de Genere* (cap. 9), sic dicit : « Considerando entitatem rerum in se, sicut facit primus philosophus, in substantia nulla foret prædicatio unius de altero : quæ tamen in substantia reperitur secundum logicum, secundum quem (δ) substantia quodam modo induit similitudinem inhærentiæ accidentalis, ubi proprie est dici de altero, etiam secundum primum philosophum. Ex quo facile deprehenditur error volentium in natura rei multiplicare formas substantiales, unde sumuntur prædicata essentialia, sicut et formæ accidentales multiplicantur in re de qua multa prædicantur accidentalia realiter, cum tamen in substantia non sit prædicatio secundum rei naturam, sed tantummodo per actum intellectus nostri. Unde, ponentes plures formas substantiales in re una, ignorant naturam et originem propositionum in quibus aliquid de aliquo prædicatur, et differentiam inter substantiam et (ε) accidens. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ordo prædicabilium non est secundum esse reale, sed solum per actum intellectus, aut in esse quidditativo, qui non est realis, nisi in potentia. De hoc inferius in solutione argumentorum pro tertia conclusione. — Ad octavam, dicitur quod scientia ideo dicitur esse de necessariis, quia est de quidditatibus rerum et rationibus, quæ aliquo modo possunt dici necessariæ, et ut sunt in re, et ut sunt in intellectu.

Quomodo autem in re sint necessariæ, ostendit sanctus Thomas, in scripto *super Boetium*, in illa quæstione qua quærit, Utrum scientia naturalis sit de his quæ sunt in motu et materia, etc. (q. 5, art. 2), ubi sic dicit : « Propter difficultatem hujus quæstionis, coactus fuit Plato ponere ideas. Cum enim, ut dicit Philosophus, 1. *Metaphysicæ* (t. c. 5), crederet omnia sensibilia semper esse in fluxu, secundum opinionem Heracliti, æstimavit scientiam de his esse non posse. Ideo posuit quasdam substantias a sensibilibus (α) separatas, de quibus essent scientiæ et darentur diffinitiones. Sed hic defectus accidit ex eo quod non distinxit quod est per se ab eo quod est secundum accidens; et ideo secundum accidens falluntur plerumque, etiam sapientes, ut dicitur in 1. *Elenchorum* (cap. 6 et 7). Ut autem probatur in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 3), cum in substantia sensibili inveniatur et ipsum compositum, et ratio, id est, forma ejus : quod per se generatur et corrumpitur, est ipsum compositum; non autem ratio sive forma, sed per accidens. Non enim fit domum esse, sed hanc domum, ut ibidem (t. c. 8) dicitur. Unumquodque autem potest considerari sine his omnibus quæ non per se ei comparantur. Et ideo formæ et rationes rerum, quamvis in motu exsistentium, prout in se considerantur, sine motu sunt; et sic de eis sunt scientiæ et diffinitiones, ut ibidem (t. c. 9) dicit Philosophus. Non autem scientiæ sensibilium substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum separatarum a sensibilibus, ut ibidem probatur. Hujusmodi (β) autem rationes quas considerant scientiæ, ut sunt de rebus, considerantur absque motu. Et ideo patet quod considerantur (γ) absque illis secundum quæ competit motus rebus mobilibus. Cum autem omnis motus tempore mensuretur, et primus motus sit localis, quo remoto nullus alius motus inest, oportet quod secundum hoc aliquid sit mobile, quod est hic et nunc. Hoc autem sequitur rem mobilem, secundum quod est individuata (δ) per materiam, exsistentem sub dimensionibus designatis. Unde oportet quod hujusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiæ, considerentur absque materia signata, et absque omnibus quæ consequuntur materiam signatam; non autem absque materia non signata, quia ex ejus notione dependet notio formæ quæ determinat sibi materiam. Et ideo ratio hominis, quam significat diffinitio, secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et his ossibus; non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et (ε) quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 39); ideo prædicta abstractio non dicitur

(α) *suum.* — *situm* Pr.
(β) *connotet.* — *convocet* Pr.
(γ) *esse.* — *inesse* Pr.
(δ) *quem.* — *quam* Pr.
(ε) *et.* — Om. Pr.

(α) *sensibilibus.* — *sensibus* Pr.
(β) *Hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *considerantur.* — *considerentur* Pr.
(δ) *individuata.* — *indistincta* Pr.
(ε) *Et.* — Om. Pr.

formæ a materia absolute, sed universalis a particulari. Possunt ergo hujusmodi rationes sic abstractæ dupliciter considerari. Uno modo, secundum se : et sic considerantur sine motu et materia signata; et hoc non invenitur in eis, nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo, secundum quod comparantur ad res quarum sunt rationes, quæ quidem res sunt in materia et motu ; et sic sunt principia cognoscendi illarum, quia omnis res cognoscitur per suam formam. Et ita per hujusmodi rationes immobiles, et sine materia particulari consideratas, cognitio habetur in scientia naturali de rebus naturalibus extra animam exsistentibus. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quomodo quidditates rerum et rationes, quas dicimus universales actu vel potentia, sunt necessariæ negative, scilicet quia non sunt per se corruptibiles, sed per accidens, quia sunt in rebus corruptibilibus.

Consimiliter, ut sunt in intellectu, sunt necessariæ negative, quia non inest eis per se corruptio, potissime ut sunt in intellectu divino, vel angelico, et similiter prout sunt in nostro objective. Et de hoc sanctus Thomas, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « Scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo, primo et principaliter; et sic scientia est de universalibus rationibus, super quas scientia fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario, et quasi per reflexionem quamdam ; et sic est de illis rebus quarum sunt illæ rationes, inquantum rationes illas applicat ad res particulares quarum sunt adminiculo virium inferiorum. Ratione enim universali utitur sciens, et ut re scita, et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum judicare de hoc, vel illo. Rationes autem universales rerum sunt omnes immobiles (α). Et ideo, quantum ad hoc, omnis scientia est de necessariis. Sed rerum quarum sunt illæ rationes, quædam sunt necessariæ et immobiles (β), quædam contingentes et mobiles; et quantum ad hoc, de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiæ. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 86, art. 3, sic ait (γ) : « Contingentia dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum quod contingentia sunt; alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum, necessaria est : necessarium est enim Socratem moveri si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ : quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium ; ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formæ a materia particulari. Dictum est autem supra (ibid., art. 1), quod intellectus per se et directe est universalium, sensus autem singularium, quorum est indirecte intellectus. Sic igitur contingentia, prout contingentia sunt, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu. Rationes autem universales et necessariæ contingentium (α) cognoscuntur per intellectum. Unde, si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis. Si autem attendantur res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo scientia est de necessariis : quia scilicet est de rationibus universalibus rerum, quæ sunt necessariæ ut sunt in re et ut sunt in intellectu; quia nec hic, nec ibi per se corrumpuntur, sed per accidens. Unde hoc argumentum procedit solum contra ponentes universalia esse totaliter facta per intellectum, et esse conceptus animæ, sicut ponit Occam. Nec tamen efficaciter convincit illos; quia illi conceptus aliquam habent necessitatem, puta quia semper præsto sunt concipienti, nec generantur, nec corrumpuntur per se, generatione, aut corruptione proprie dicta. Ad consequentiam, patet responsio per prædicta : quia universalia, secundum nos, non sunt puræ conceptiones; immo sunt veræ res, quantum ad suum materiale, licet sint ab intellectu quoad suum formale. Et ulterius, dato quod universalia essent conceptus intellectus nostri, per illos potest haberi cognitio de rebus; quia, ut dictum est, talis ratio universalis, et est quid cognitum, et est ratio cognoscendi rem cujus est ratio. Et ideo opinio mutatur a vero in falsum propter mutationem in exsistentia rei, quia res est ultimum cognitum et opinatum, vel non proximum. Et sic patet ad argumenta inducta pro sua prima conclusione.

Ad argumenta pro secunda conclusione, dicitur. Et primo

Ad primum conceditur consequens ibidem illatum, scilicet quod universale tertio modo dictum, est ens per accidens; sicut hoc quod dico, *homo albus*. Cum quo tamen stat quod universale primo modo dictum, est ens per se, nec illud est ullo modo ab intellectu nostro, ut prius dictum fuit. Et similiter, universale acceptum secundo et quarto modis : quia, licet universale quarto modo dictum importet duo diversa, et diversorum generum, tamen solum unum illorum dicit in recto, aliud vero in obliquo; ens vero per accidens, dicit aliquid compositum vel aggregatum ex rebus diversorum prædicamentorum, et utrumque dicit in recto, non solum

(α) *universales rerum sunt omnes immobiles. — illæ rerum omnes sunt immateriales* Pr.
(β) *immobiles. — immateriales* Pr.
(γ) *sic ait.* — Om. Pr.

(α) *contingentium. — contingentia* Pr.

per modum connotati. — Ad impugnationem rationis (α), patet per idem : quia universale primo modo dictum, est simpliciter in re; universale secundo modo, est (β) simpliciter ab intellectu ; universale tertio modo, est simpliciter in re, id est, quoad sui partem principaliorem, et substantialem, et absolutam, sed secundum quid ab intellectu, hoc est, quoad partem minus principalem, et accidentalem, et respectivam. Et idem est de universali quarto modo dicto.

Ad secundam probationem conceditur quod universale tertio modo dictum, non habet diffinitionem proprie unam, plus quam homo albus; sed primo modo, vel quarto modo, vel secundo modo, habet.

Et eodem modo dicitur ad **tertium, quartum et quintum.**

Ad illud quod tangitur in responsione quadam ibi data, dicitur quod universale primo modo, proprie est in genere; et similiter secundo modo, et quarto modo; sed non tertio modo, nisi quoad sui partes. Et ideo responsionem illam non teneo pro nunc. — Ad aliud quod ibi tangitur, quomodo singularia sunt ejusdem rationis, dicitur quod ratio quandoque sumitur pro conceptu formali intellectus, qui dicitur verbum ; quandoque pro conceptu objectali, qui (γ) est natura intelligibilis in esse intelligibili vel quidditativo; quandoque autem dicitur forma vel natura rei quæ est in singulari, quia singulare est id quod est. Tunc dico quod individua ejusdem speciei sunt unius rationis, accipiendo rationem primo modo; quia conceptus formalis uniformiter se habet ad omnia individua unius speciei. Et similiter accipiendo rationem secundo modo. Sed accipiendo rationem tertio modo, scilicet pro natura ut est in singularibus et nullo modo abstracta per intellectum, sic dico quod individua unius speciei non sunt unius rationis realis actu, nec potentia. Et sic patet quod nullo modo sunt unius rationis realis in actu et completa realitate. — Ad aliud, de ordine prædicabilium secundum sub et supra, etc., dictum est prius, quod talis ordo non est actu et formaliter extra intellectum, sed solum fundamentaliter, et de hoc plus dicetur in sequentibus. — Ad aliud de unitate prædicamentorum, etc., dicitur quod non omnia contenta in eodem prædicamento habent unitatem realem, nec conveniunt in aliquo uno reali ; sed sufficit unitas rationis cum aliquo fundamento reali, ut post dicetur. — Nec valet consequentia contra hoc facta, qua infertur quod prædicamenta non differunt, nisi secundum rationem : — quia unum prædicamentum non solum differt ab alio, unitate correspondente toti prædicamento, quæ est rationis; sed etiam unitatibus singulorum contentorum in prædicamento illo, quarum multæ sunt reales, saltem unitates numerales individuorum. — Ad aliud, de prædicatione univoca (α), dicitur quod prædicatio univoca (β) non requirit unitatem rationis secundo modo vel tertio modo dictæ, sed sufficit unitas rationis primo modo dictæ, quæ dicitur essentialis; quia est notio et diffinitio vel expressio essentiæ cujuslibet individuorum, et non alicujus essentiæ communis omnibus individuis, ut post dicetur. Et multominus dicitur essentialis, quia est essentia aliqua communis una exsistens in omnibus individuis.

Et sic patet ad argumenta pro secunda conclusione, in quantum sunt contra nos.

Ad argumenta vero pro tertia conclusione, nunc dicendum est. Et ideo

Ad primum negatur minor; quia, circumscripto omni opere intellectus, nihil est in re, quod (γ) unum in se exsistens, natum sit in pluribus actu esse simul et semel. Nec valet probatio; quia intellectus conferendo tali naturæ universalitatem, non dat ei aliquid sibi repugnans, sed solum dat sibi aliquid sibi attribuibile in esse intelligibili, quod repugnat sibi in esse reali. Nec sequitur quod intellectus possit hoc dare Socrati; quia nullum individuum habet aptitudinem ad universalitatem in esse intelligibili, sicut habet natura : quia natura potest abstrahi ab individuantibus, non autem individuum; et ad talem abstractionem sequitur universalitas, ut sæpe dictum fuit. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 86, art. 1, sic dicit : « Singulare in rebus materialibus, intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster non est cognitivus directe nisi universalium. » — Hæc ille. — De responsione autem quam recitat arguens, quæ distinguit de universali in actu et in potentia, etc., — dicitur quod quoad hoc potest sustineri quod natura quæ est in individuo, sicut est intelligibilis in potentia et non in actu, ita est universalis in potentia et non in actu : quia scilicet apta est esse in pluribus quadam aptitudine remota, inquantum apta est abstrahi per intellectum, et poni in esse intelligibili, in quo habet uniformitatem ad multa individua. Sed ex hoc non habetur quod universalitas naturæ possit esse in esse reali, sed solum in esse intellecto. Sed si dicta responsio intelligat quod nihil sit universale in actu, nisi actualiter sit in multis, non valet. Et ideo improbationes ejus, quoad hoc conceduntur, usque ad illam quæ quærit quo-

(α) *Ad impugnationem rationis.* — *Ad secundum* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *objectali, qui.* — *obedientiali quæ* Pr.

(α) *univoca.* — *unita* Pr.
(β) *univoca.* — *unita* Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.

modo intellectus reducit universale in potentia ad actum. Et ad illam dicitur quod intellectus non reducit illam potentiam in actum aliquo illorum modorum ibi tactorum, sed alio modo qui supra dictus est, scilicet quia spoliat naturam ab individuantibus et contrahentibus eam, et impedientibus uniformitatem ejus ad multa.

Ad secundum principale, dicitur quod primæ duæ conclusiones sunt minus bene probatæ; et ideo ex illis nihil potest solide concludi.

Ad tertium principale, conceditur consequens, quod infert, scilicet quod omnis unitas vere realis est numeralis, vel habens annexam numeralem unitatem in eodem supposito. Et tunc, — ad primam ejus improbationem, negatur consequentia. Nec valet probatio; quia eodem modo probaretur quod duo individua ejusdem speciei specialissimæ differrent ad invicem specie. Quia arguam similiter : omne diversum ab alio, eadem unitate differt ab alio qua est unum in se; sed Socrates est quid unum in se unitate numerali et specifica; ergo differt a Platone numero et specie. Quod est falsum. Cujus ratio est, quia major est falsa. — Ad secundam improbationem, similiter negatur consequentia. Nec valet probatio; quia fundatur in quodam falso statim negato, et nulliter probato, scilicet quod omnis differentia realis esset numeralis tantum. — Ad tertiam improbationem, similiter negatur consequentia; quia fundatur in prædicto falso.

Sciendum tamen quod ad illud tertium principale potest aliter dici, quod scilicet in nullo procedit contra nos. Nam nos non dicimus quod universale nullo modo sit in re, immo dicimus quod universale et singulare sunt in rebus, sed differenter. Nam singulare est in re dupliciter, et utroque modo in actu, scilicet et quoad suum materiale, et quoad suum formale, scilicet incommunicabilitatem. Sed universale est in re actu quoad suum materiale, non autem quoad suum formale, quod est universalitas, aut communicabilitas in actu. Et ideo similiter possumus ponere duplicem unitatem realem : unam numeralem, quæ competit individuo; et aliam specificam, vel genericam (α), quæ competit ipsi naturæ specificæ. Natura enim humana in Socrate est una unitate specifica reali, ad hunc sensum quod natura quæ substernitur intentioni speciei vel generis, est in se una unitate naturæ essentiæ. Sed verum est quod illa unitas non communicatur individuis, ita quod duo individua sint unum realiter in tali natura, vel habeant unam naturam, ut (β) humanitas hujus sit humanitas illius, nec animalitas hominis est animalitas asini, nec Socrates et Plato sunt unus homo in re, nec homo et asinus sunt unum animal, sed duo in re; quia talis unitas non descendit ad inferiora, ut prius dicebatur. Nec est complete realis in actu; quia convenit naturæ, ut præcedit individua, in quibus incipit completa realitas actualis. Similiter nec omni universali competit talis unitas.

Sed, si quæratur quare magis intellectus abstrahit unum conceptum ab hoc albo et ab illo quam ab albo et nigro, si non plus conveniunt in aliquo uno reali (hanc enim difficultatem tangit argumentum in tertia improbatione consequentis), ad hoc respondit sanctus Thomas, in tractatu *de Genere*, quod, licet inter aliqua duo non sit aliqua unitas, aut communitas realis, tamen intellectus potest utrique attribuere unam intentionem; quia in utroque est aliquid correspondens illi intentioni. Unde, ibidem (cap. 9), sic dicit : « Genus continet differentias potestate. Potentia autem principium est indistinctionis; sicut per oppositum actus primo distinguit. Illud ergo (α) genus pro generalissimo sumendum est, quod est primum principium indistinctionis aliquorum. Ut homo et equus, licet indistincta sint in animali, tamen animal non est primum principium indistinctionis eorum; nec etiam corpus. Stat autem ad substantiam. Nam, etsi in ente non distinguantur, ens tamen non est generalissimum : quia non prædicatur de aliquibus univoce (β); quod requiritur ad naturam generis. Ista autem indistinctio aliter est in substantia, et aliter in aliis generibus quæ sunt post. In aliis enim generibus reperitur una natura aliqua quæ subest intentioni universalis, ratione cujus, cum uniformitate quæ est a ratione, ipsum genus uniformiter se habet ad omnia quæ subsunt; quod est illa implicite continere. Sed in substantia non est res una subjecta intentioni; sed intellectus ex diversis rebus colligit intentionem quæ utrique naturæ ab intellectu applicatur. Unde in substantia solum est convenientia in intentione, in qua est uniformitas ad omnia quæ sunt in genere substantiæ; per quod substantia dicitur omnia implicite continere. » — Hæc ille. — Item, ante prædicta (cap. 7), sic dicit : « In substantia, quæ est genus primum, non est reperire aliquam unitatem ex parte ipsius rei. Unde non est aliqua diffinitio ejus, per quam illa unitas ostendatur (γ). Remanet igitur in substantia sola unitas quam facit intellectus, et nulla alia cujus (δ) actio fundatur non super aliquam rem quocumque modo unam, sed super naturas penitus diversas, quæ tamen participatione generis erunt una substantia. Corporalia enim et incorporalia (ε), plus differunt quam secundum aliquod genus reale. Et hoc ideo est, quia non habent aliquam rem unam

(α) *genericam.* — *generatam* Pr.
(β) *ut.* — *aut* Pr.

(α) *ergo.* — Om. Pr.
(β) *aliquibus univoce.* — *aliqua unitate* Pr.
(γ) *ostendatur.* — *ostenderetur* Pr.
(δ) *alia cujus.* — *actio ejus* Pr.
(ε) *corporalia enim et incorporalia.* — *corruptibilia enim et incorruptibilia, ut habetur,* 4 *Metaph.* Pr.

eis communem, sed rationem tantum. » — Hæc ille.

Sed potest quæri quomodo in naturis penitus diversis potest fundari una communis intentio, vel conceptio intellectus. — Dicitur quod hoc potest contingere dupliciter. Primo, quia illæ diversæ naturæ sunt effectus unius causæ efficientis in numero, quæ suam similitudinem diversimode imprimit diversis effectibus. Secundo, quia non est inconveniens eumdem effectum inadæquatum causæ produci a diversis causis. Et sic diversæ species possunt imprimere intellectui intentionem unius rationis. Conceditur tamen quod nonnulla universalia habent in re aliquam unitatem quam non facit intellectus; sed tamen illa unitas non descendit ad inferiora illius universalis, sed illam retinet naturam antequam descendat ad illa, ut sæpe dictum fuit.

Ad quartum principale, dicitur quod relatio mensuræ, vel similitudinis, vel æqualitatis, fundatur in aliqua unitate reali potentiali; sed illa non sufficit ad universale in actu, ut prius dictum fuit.

Ad quintum similiter dicitur quod nulla operatio convenit universali, ut quod, accipiendo universale secundo modo; nec tertio modo, aut quarto modo, proprie loquendo. Sed accipiendo universale primo modo, aliqua operatio convenit sibi, ut quo. Et ideo argumentum concludit quod universale primo modo, est aliquid pure reale, non quidem realitate universalitatis, sed realitate subjecti, vel fundamenti.

Ad sextum negatur consequentia; quia stat in ista falsa consequentia : extrema contrarietatis habent unitatem aliam ab unitate quæ competit individuo; ergo habent unitatem universalis in actu. Nam, ut patet per sæpe dicta, est aliqua unitas media, quæ nec est pure rationis, nec complete realis, quia competit quidditati in esse potentiali plus quam in esse actuali.

Ad septimum patet per prædicta; quia, licet quædam universalia habeant unitatem realem aliam ab unitate numerali, illa tamen non sufficit ad universalitatem. Et ulterius, non omnia universalia habent talem unitatem; immo in quibusdam unitati rationis factæ per intellectum nulla unitas correspondet in re. — Et cum dicitur quod unitas facta per intellectum non potest dici unitas essentialis, etc.; — respondetur quod eadem unitas potest dici essentialis et intentionalis diversimode : intentionalis quidem ratione subjecti, scilicet intellectus, vel ejus accidentis (α); essentialis vero, ratione objecti, quia scilicet repræsentat essentiam cujuslibet individui sine individuantibus. Unde hæc est fallacia æquivocationis; quia essentiale potest aliquid dici dupliciter : scilicet quia est principium, vel passio, vel intrinsecum essentiæ; aut scilicet quia est designativum essentiæ et quidditatis.

(α) *accidentis.* — *accidentalis* Pr.

Ad octavum dicitur quod secundæ substantiæ, secundum nos, non fiunt ab intellectu, quoad hoc quod sint secundæ, id est, communes et universales in actu. Unde argumentum non est proprie contra nos; sed solum procedit contra ponentes universalia esse conceptus fabricatos per intellectum : cujusmodi (α) sunt omnes Occanistæ et terministæ. De hoc tamen dicit sanctus Thomas, in tractatu *de Genere* (cap. 9) : « Accipiendo animal sine intentione universalitatis, proprie prædicabile non est; quia sic est prima substantia, quæ neque in subjecto est, neque de subjecto dicitur. Sed accipiendo animal et hominem sub intentione universalitatis (β), quo modo individuum accipi non potest, propter repugnantiam universalitatis ad individuationis principia, animal et homo dicuntur secundæ substantiæ, quarum est de subjecto prædicari, ut habetur in *Prædicamentis* (cap. *de Substantia*). Quem modum considerationis de substantia metaphysicus non habet, qui considerat eam solum secundum quod est ens in se. Et ideo, secundum eum, substantia nec dicitur de subjecto, nec est in subjecto. Quod autem substantia prædicetur de subjecto, habet inquantum per actum rationis induit naturam accidentis. Quod enim nostra ratio facit circa substantiam, accidens est, et non substantia. Et ideo Philosophus, in libro *Prædicamentorum* (ibid.), dicit secundas substantias per quamdam nominis similitudinem significare hoc aliquid, quod est proprium substantiæ, ut cum dicitur homo, vel animal; sed secundum rei veritatem magis significant quale quid, inquantum per actum rationis transeunt in similitudinem accidentis, non amittendo propriam substantiam in rerum natura, sed accipiendo rationem uniformitatis in anima. Et ideo dicit eas significare quale quid, quia qualitatem, id est, uniformitatem, per quam fiunt universalia per actum rationis, circa substantias quasdam, res scilicet particulares, determinant, quæ proprie sunt quid. Ex prædictis patet quod, considerando entitatem rerum in se, sicut facit primus philosophus, in substantia nulla foret prædicatio unius de altero; quæ tamen in substantia reperitur, secundum logicum, secundum quem (γ) substantia quodam modo induit similitudinem inhærentiæ accidentalis, ubi proprie est dici de altero, etiam secundum primum philosophum. » — Hæc ille. — Et simile dicit, super 7. *Metaphysicæ*, in illo cap. : *Quoniam vero de substantia*, ubi exponens secundam rationem Aristotelis, qua probat quod universale non sit substantia, quæ talis est (t. c. 46) : *Substantia dicitur quæ non est de subjecto, et universale semper dicitur de aliquo subjecto; ergo universale non*

(α) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.
(β) *universalitatis.* — *universalis* Pr.
(γ) *quem.* — *quam.* Pr.

est substantia, etc., sic dicit (lect. 13) : « Videtur hæc ratio non valere. Dictum est enim in *Prædicamentis* (cap. *de Substantia*) quod de ratione substantiæ est quod non sit in subjecto. Prædicari vero de subjecto, non est contra rationem substantiæ; unde etiam ponuntur secundæ substantiæ, quæ prædicantur de subjecto. Sed dicendum quod, secundum logicam considerationem, loquitur Philosophus in *Prædicamentis*. Logicus autem considerat res secundum quod sunt in ratione. Et ideo considerat substantias, prout, secundum acceptionem intellectus, subsunt intentioni universalitatis. Et ideo, quantum ad prædicationem, quæ est actus rationis, dicit quod prædicantur de subjecto, id est, de substantia exsistente extra animam. Sed philosophus primus (α) considerat de rebus secundum quod sunt entia. Et ideo apud ejus considerationem, non differt esse in subjecto, et dici de subjecto. Hic enim accipit dici de subjecto, quod est in se aliqua res, et inest subjecto alicui exsistenti in actu; et hoc impossibile est esse substantiam. Sic enim haberet esse in subjecto; quod est contra rationem substantiæ, ut etiam in *Prædicamentis* habitum est. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod secundæ substantiæ veraciter sunt substantiæ quantum ad suum materiale, et quantum ad id quod sunt, et quantum ad id cui attribuitur tale nomen quod est secunda substantia.

Verumtamen hoc nomen, secunda substantia, formaliter dicit accidens; quia talis ordo prædicabilium est ab intellectu, qui solum facit accidentia. De hoc sanctus Thomas, ubi supra (tract. *de Genere*, cap. 8), sic dicit : « Cum autem formatio generis et speciei, quæ est actio intellectus, non sit fictitia, sicut est quando fingit non entia, ut montem aureum, cui nihil correspondet in re, sed ex conceptione montis et (β) auri format montem aureum ; necessario in ipsa re corporea erit aliquid super quod intellectus format utrumque genus, substantiam scilicet et corpus, quæ inter se solum ordinem prioritatis et posterioritatis ab intellectu conceptum habent, a quo rationem generum habent; non quod in natura rerum sit aliquid ad aliud ordinabile, cum in una re non sit prius et posterius respectu sui ipsius : nisi forte in illis quorum essentia est in successione; quod non potest substantiæ convenire : unde in ipsa non est ordo, ut dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 43); licet ordo sit in differentiis quæ ponuntur in diffinitione substantiæ : tota namque diffinitio constituitur ex ultima differentia. Quod ex hoc patet, quia, si aliqua alia differentia replicetur super illam, erit nugatio; ut si dicatur, Homo est animal bipes habens pedes, nugatio est : sub bipede enim includitur habens pedes, sicut ternarius in senario. Si autem dicam habens pedes, et addatur duos, non est nugatio. Hunc autem ordinem inter differentias sola ratio facit; quod ex processu Philosophi ibidem manifestum est, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod primitas (α), et secunditas substantiarum est per intellectum, et non ex natura rei; et quomodo non est mirum, si secundæ substantiæ ponantur in genere, secundum logicum; quia et genera logica, et species, et differentiæ quoad suum formale, et unitatem, et ordinem, dependent a ratione.

Ad nonum dicitur primo, quod prædicatio est actus rationis et non naturæ. Unde prædicatio potius est inter conceptus, vel inter res ut sunt sub conceptibus, quam inter res in se ex natura rei. Secundo, dicitur quod universale veraciter est in re, non tamen universalitas. Et ideo potest prædicari in *quid* de re, illo modo quo res debet concedi prædicari de re; quia nec universalitas animalis prædicatur de homine, sed natura animalis. Ideo hoc argumentum et similia procedunt tantum contra terministas, et non contra nos.

Ad decimum patet per idem; quia quod quid est, est una res, non tamen sua universalitas : quia nec universalitas animalis aut hominis diffinitur, sed natura substrata universalitati. Unde in omnibus istis est fallacia accidentis, ac si argueretur sic : Homo albus est substantia; igitur albedo est substantia; vel : igitur album, inquantum album, est substantia.

Ad undecimum dicitur quod illud argumentum fuit occasio hæresis Wiclefistarum, quæ noviter in Anglia pullulavit, cui magnum fomentum præstant et præstiterunt verba Scoti in hac materia. Ipse namque in quæstionibus supra *Metaphysicam*, ex quibus sumpta sunt argumenta præfata in secundo dubio, post probationem conclusionum, sic dicit : Secundum dubium est, ex quo natura universalis est in re habens aliquam identitatem et unitatem realem præter intellectum, quomodo possibile est aliquod individuum totaliter annihilari sine altero, quia in utroque est aliquid idem reale : ergo vel utrumque destruitur, vel nullum secundum se totum. — Ad hoc, inquit Scotus, dicendum quod totum destructibile reale secundum se destruitur; universale autem non est destructibile. — Contra : Ergo non totum. — Dicendum quod totum, sed non totaliter, id est, sub omnimoda annihilatione cujuscumque prius in eo reperti. — Contra : Destructis primis substantiis, impossibile est aliquod aliorum remanere, ut dicitur in *Prædicamentis* (cap. *de Substantia*). — Dicendum quod verum est exsistenter, et modo durativo, non tamen essentialiter, et modo quidditativo. — Contra : Si quidditas remanet, ergo sola accidentia destructa sunt. — Item :

(α) *primus*. — Om. Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.

(α) *primitas*. — *pluralitas* Pr.

Si aliquid quocumque modo remanet, ergo non totum annihilatur; et sic Deus non posset annihilare aliquod individuum totaliter, nisi destrueret totam naturam speciei. — Ad primum, inquit Scotus, dicitur quod destructo individuo non remanet aliquid hujus, nec quidditas ut hujus, sed ut quidditas, inquantum abstrahit a quacumque duratione, et ab actu et potentia. — Ad secundum, inquit, dicitur quod nihil destructibile, nec ut hujus, remanet. Et cum dicitur Deus non posset, etc.; hoc est, quia quidditas secundum se non est destructibilis, nec generabilis; attamen natura speciei, inquantum proprie dicitur natura, ut composita ex materia et forma, potest destrui, inquantum exsistens in singularibus, ita quod nihil remaneat durative, quia remanere dicit durationem. — Hæc Scotus in forma. — Ex quibus verbis, nec immerito, Wiclefistæ opinantur quod Deus nullam rem potest simpliciter creare, nec simpliciter annihilare, addita quadam alia falsa conclusione hujus Doctoris, scilicet quod ens est univocum Deo et creaturæ, et dicit quamdam formalitatem quæ realiter est Deus et (α) etiam realiter est quælibet creatura. Ex quo sequitur quod, si Deus creat vel annihilat simpliciter asinum, creat vel annihilat seipsum, vel aliquam formalitatem quæ est realiter Deus, scilicet formalitatem entis et substantiæ, etc. Et multi errores alii ex his duobus principiis pullulaverunt.

Dicendum est ergo quod incorruptibilitas et perpetuitas universalis aliter est intelligenda. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 9, in solutione decimisexti, sic dicit : « Universale tripliciter potest considerari; et secundum quemlibet modum considerationis, aliquo modo est verum quod universale est semper. Potest enim uno modo considerari natura universalis, secundum quod abstrahit a quolibet esse; et sic est verum quod universale est semper, per remotionem causæ determinantis ad aliquod tempus, potius quam per positionem (β) causæ perpetuitatis. De ratione enim naturæ universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo; per quem modum etiam materia prima dicitur una esse. Alio modo potest universale considerari secundum esse quod habet in singularibus; et sic verum est quod est semper, quia est quandocumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare (γ) : cum tamen multa loca sint, ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu; et sic etiam verum est quod universale est semper, præcipue in divino intellectu. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 1, art. 5, in solutione decimquarti, sic dicit : « Hoc quod dicitur, universale esse perpetuum et incorruptibile, Avicenna exponit dupliciter. Uno modo, ut perpetuum esse dicatur et incorruptibile ratione particularium, quæ numquam inceperunt nec deficient secundum (α) tenentes æternitatem mundi; generatio enim est ad hoc, secundum philosophos, ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo, ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens, ad corruptionem individui. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 16, art. 7, in solutione secundi, sic dicit : « Aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde extendat se ad omne tempus et ad omnem locum; et sic Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur una esse, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universale abstrahit ab hic (β) et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod perpetuitas universalis non est intelligenda illo modo quo ponit arguens, utputa quod sit quædam essentia a Deo distincta, quæ nec potest incipere, nec desinere, nec creari, nec annihilari; sed potius, quia est quædam natura, quæ ex se non determinat sibi locum certum, aut tempus; secundo modo, quia non corrumpitur per se, sed per accidens; tertio modo, quia habet perpetuitatem in intellectu divino; quarto, quia semper sunt individua universalium; quinto, quia universalia semper præsto sunt intellectui facto in actu per speciem intelligibilem, quia potest quandocumque (γ) vult, formare conceptus universalium. Et multis aliis modis catholicis potest verificari dicta propositio. Et certe potius deberet negari, quam concedi ad sensum arguentis, qui tam periculosus, et perniciosus exstitit toti Christianitati, potissime temporibus nostris in regno Angliæ, et Boemiæ, sicut sciunt qui adfuerunt concilio Constantiensi celebrato nuper ante et post electionem sanctissimi in Christo Patris Domini Martini divina providentia Papæ quinti.

Ad duodecimum conceditur quod materia et forma pertinent ad quidditatem rei diffinibilis; et ideo bene concluditur quod talis quidditas est quid reale : non autem pertinent ad ejus universalitatem; et ideo nec concluditur quod universalitas sit realis, sed quod sit alicujus rei et naturæ realis, quæ tamen considerari potest tertio modo, medio inter esse uni-

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *positionem*. — *potentiam* Pr.
(γ) a verbo *sicut* usque ad *singulare*, om. Pr.

(α) *secundum*. — *sed* Pr.
(β) *hic*. — *hoc* Pr.
(γ) *quandocumque*. — *quandoque* Pr.

versalis et esse singularis. Hoc tamen esse non est complete reale, sed solum in potentia; quæ tamen potentia non potest esse, nec est, nec fuit, nec erit, sine actu aliquo, sicut nullum ens secundum quid potest esse sine ente simpliciter, 6. *Metaphysicæ*, nec ens per accidens sine ente per se, nec ens in potentia sine ente actu, nec ens rationis sine ente reali. Et ideo, cum in præcedentibus dictum est essentiam, quidditatem, naturam universalis præcedere in esse quidditativo esse singularium, non intelligimus præcessionem durationis, sed naturæ, et causæ formalis. Si tamen loquamur de universali secundum esse quod habet in intellectu divino, sic præcedit duratione sua singularia.

Et hæc de universalibus sufficiant pro nunc, ad alia properantibus.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra secundam conclusionem nostram, dicendum est præmittendo quædam, videlicet quod personam humanam addere aliquid positivum supra naturam individuatam, aut supra individuum naturæ, potest intelligi quadrupliciter : primo modo, quod illud additum sit intrinsecum naturæ, tanquam principium formale vel materiale constitutivum naturæ et pars ejus; secundo modo (α), quod sit accidens absolutum vel relativum, per se consequens naturam; tertio modo, quod sit accidens absolutum vel relativum, de per accidens contingens naturæ; quarto modo, quod sit actus naturæ, non per modum formæ substantialis aut accidentalis, sed per modum quo esse actualis exsistentiæ dicitur actus essentiæ ut quo et suppositi ut quod exsistit. Et isto modo videtur mihi quod sanctus Thomas intellexit personalitatem addere aliquid positivum supra naturam rationalem et individuum naturæ rationalis, et non primis tribus modis; quia esse sic est de ratione suppositi, quod non est pars illius, nec intrat ejus essentiam, sed se habet per modum connotati (β), et importatur in obliquo, quasi dicatur suppositum esse idem quod individuum substantiæ habens per se esse. Ita existimo sensisse sanctum Thomam. Quod mihi apparet : tum propter allegata in probatione secundæ conclusionis; tum quia, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2, ponit quod res subsistens habet per se esse, non autem res non subsistens, ita quod exsistere, vel esse quod est actus entis, non debetur nisi rei subsistenti, ut videbitur in sequenti distinctione. Constat autem quod, secundum eum, esse distinguitur a natura realiter; et sic, suppositum addit supra naturam esse. Similia dicit in tractatu *de Genere*. Item, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3, ponit quod per se esse est de ratione personæ; et similiter totalitas et comprehensio omnium quæ sunt in re. Constat autem omnia ista dicere aliquid positivum. — Hoc præmisso, dicitur, ad argumentum, quod consequens illatum non est inconveniens, accipiendo entitatem positivam quarto modo superius expresso. Implicat enim contradictionem personalitatem et totalitatem alicui uniri. Et ad primam improbationem, dicitur quod Damascenus loquitur de entitatibus quæ dicuntur entia ut quod, non de illis quæ nullo modo sunt aut esse possunt ens ut quod, sed ut quo, nec dicunt aliquam integram naturam substantialem vel accidentalem, sed actum naturæ; cujus est esse exsistentiæ. Ad secundam, dicitur quod omnis entitas positiva, quæ est directe in genere, vel pars rei exsistentis per se in genere, est assumptibilis; non autem entitas quarto modo dicta : præsertim quia esse actualis exsistentiæ suppositi habet inseparabiliter annexam quamdam negationem repugnantem assumptioni suppositi, scilicet non esse partem, non esse in alio, non communicari alteri, non uniri completiori aut perfectiori se, et multas alias.

Ad secundum conceditur primum consequens ibidem illatum, scilicet quod humanitas unita Verbo, non habet esse exsistentiæ propriæ naturæ debitum. Et similiter conceditur illud quod secundo infertur, scilicet quod, si Verbum deponeret humanitatem sibi unitam, illa non posset personari, immo nec exsistere in rerum natura, nisi noviter haberet esse actualis exsistentiæ resultans ex principiis ejus intrinsecis. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 2, in solutione quarti, sic dicit : « Anima in Christo dat esse corpori inquantum facit ipsum actu animatum, quod est dare ei complementum naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam, absque hypostasi habente utrumque, hoc totum, compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur, ut *quod est*, sed ut *quo aliquid est*. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod (α) habet habitudinem ad talem naturam; cujus habitudinis causa est anima inquantum perficit humanam naturam informando corpus. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « Forma facit esse, non ita quod illud esse sit formæ, aut materiæ, sed subsistentis. Quando ergo (β) compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se. Quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam

(α) *modo.* — Om. Pr.
(β) *connotati.* — *convocati* Pr.

(α) *personæ subsistentis, secundum quod.* — *per se subsistentis, sed* Pr.
(β) *ergo.* — *hic* Pr.

esse illi composito; sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus, secundum (α) esse, ad hoc quod ei additur. Sicut si ponamus hominem nasci sine manu, et manum per se separatim fieri, et postea miraculose illi conjungi, constat quod forma manus causabat esse manus per se subsistentis; sed postquam conjungitur homini, ex forma manus non acquiritur aliquod esse manui, quia manus non habet esse proprium, sed acquiritur homini respectus ad manum secundum suum esse. Ita etiam dico quod anima in Christo non acquirit proprium esse humanæ naturæ; sed Filio Dei acquirit respectum, secundum esse suum, ad naturam humanam : qui tamen respectus non est aliquid secundum rem in divina persona, sed secundum rationem. » — Hæc ille. — Item, 9. *Quodlibeto*, q. 4, art. 3, sic dicit : « Si ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediebat quin haberet esse proprium, nisi hoc quod non erat per se subsistens. Sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse; quælibet tamen partium ab arca separata proprium esse haberet. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod persona vel suppositum supra naturam individuatam addit esse actualis exsistentiæ; et quod, si humanitas unita Verbo separaretur ab illo, acquireret novum esse; et quod nunc non habet tale esse creatum.

Ad tertium negatur prima consequentia. Nec valet probatio; quia, licet natura sit prior suo esse naturali, prioritate illo modo quo potentia est prior actu, et materia quam forma, tamen secundum alium ordinem est posterior, eo modo quo actus est prior potentia. Actus enim et potentia sunt sibi invicem causæ, sicut materia et forma. Et ideo, sicut materia per nullam potentiam posset produci aut poni in rerum natura sine forma, ita nec essentia sine esse quo actuetur, aut saltem sine esse ad quod trahatur, ut alias dictum est.

Ad quartum negatur consequentia. Nam, licet esse suppositi dependeat a Deo, non tamen potest eidem uniri personaliter; quia, si uniretur Deo per tale esse, nihil esset : non quidem creatura, quia nec subsistens, nec non subsistens; nec Deus, quia non est natus exsistere per tale esse; et sic tale esse non esset esse.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod natura et quod quid est, non omnino sunt idem. Unde sanctus Thomas, super 7. *Metaphysicæ* (lect. 5), exponens illud capitulum, *Utrum autem idem*, etc., in fine sic dicit : « Patet igitur ex dictis quando quod quid erat esse uniuscujusque est idem cum unoquoque, et quando non. Est enim idem in his quæ sunt per se, non in his quæ sunt per accidens. Sciendum est autem ad evidentiam eorum quæ dicta sunt, quod quod quid erat esse est id quod diffinitio significat (α). Unde, cum diffinitio prædicetur de diffinito, oportet quod quid erat esse de diffinito prædicari. Non igitur est quod quid erat esse hominis humanitas, quæ de homine non prædicatur; sed animal rationale mortale : humanitas enim non respondetur quærenti quid est homo, sed animal rationale et mortale (β). Sed tamen humanitas accipitur ut principium formale ejus quod est quod quid erat esse : sicut et animalitas sumitur ut principium generis, et non genus; et rationalitas ut principium differentiæ, et non differentia. Humanitas autem pro tanto non est idem cum homine, quia importat principia essentialia hominis cum præcisione omnium accidentium. Est enim humanitas qua homo est homo. Nullum autem accidentium hominis est quo homo est homo. Unde omnia accidentia hominis excluduntur a significatione humanitatis. Hoc autem ipsum quod est homo, est quod habet principia essentialia, et cui possunt accidentia inesse. Unde, licet in significatione hominis non includantur accidentia ejus, non tamen homo significat (γ) aliquid separatum ab accidentibus; et ideo homo significatur (δ) ut totum, et humanitas significatur ut pars. Si autem est aliqua res in qua non sit aliquod accidens, ibi necesse est quod non differat abstractum a concreto, ut maxime apparet in Deo. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3 : « Sciendum, inquit, quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem; in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei, quam significat diffinitio sua; persona autem est hoc quod subsistit in illa natura. In simplicibus autem quæ non habent materiam vel quæ carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas. Quidditas vero compositi non est ipsum compositum; humanitas enim non est homo. Cujus ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis, sive naturæ, continentur tantum essentialia principia hominis secundum quæ est homo; non autem ea quæ pertinent ad determinationem materiæ, per quam natura individuatur : quæ tamen continentur in significatione Socratis, quia per ea Socrates est hic et divisus ab aliis. Et ideo, quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, non prædicatur, cum sit quasi pars. Et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars a suo toto habetur; ideo humanitas non subsistit, sed Socrates, et ipse est habens huma-

(α) *secundum.* — *sed* Pr.

(α) *significat.* — *signat* Pr.
(β) a verbo *sed* usque ad *mortale*, om. Pr.
(γ) *significat.* — *signat* Pr.
(δ) *significatur.* — *signatur* Pr.

nitatem. Homo autem significat utrumque, et essentialia, et individuantia; sed diversimode : quia essentialia significat(α) determinate, individuantia(β) vero indeterminate, vel hæc vel illa. Et ideo homo, cum sit totum, potest prædicari de Socrate, et dicitur habens humanitatem. Sed quia esse indistinctum et incompletum, est quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic (γ) homo, cui convenit ratio personæ. Est igitur ratio personæ, quod sit subsistens distinctum, et omnia comprehendens quæ in re sunt; natura autem tantum essentialia comprehendit. In simplicibus autem non differt re persona et natura; quia natura non recipitur in aliqua materia, per quam individuetur, sed est per se subsistens. Tamen, inquantum consideratur (δ) essentia rei, sic dicimus ibi naturam; inquantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, dicimus ibi personam. » — Hæc ille.

Sed sciendum quod, cum dicit quod in simplicibus persona non addit supra naturam, intelligit quod non est ibi additio talis, qualis est in rebus materialibus compositis, ubi additur, supra naturam, res alterius generis; sed non intendit excludere omnem additionem : quia, secundum eum, persona seu suppositum, in talibus, supra naturam addit esse. Quod patet. Nam, 2. *Quodlibeto*, art. 4, sic dicit : « Philosophus, in 7. *Metaphysicæ* (t. c. 20 et 21), ubi inquirit (ε), utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus, determinat quod in his quæ per se dicuntur, idem est res, et quod quid est rei; in his autem quæ dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil aliud est quam quod quid est hominis; nihil enim aliud significat (ζ) homo quam animal gressibile bipes. Sed res alba non est omnino idem ei quod est quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi : nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in *Prædicamentis* (cap. *de Substantia*); res autem alba est substantia habens qualitatem. Secundum hoc igitur cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suæ naturæ, in eo differt res, et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturæ includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet hæc quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quæ ei accidunt. Et ideo suppositum significatur ut totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur accidens præter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia; et ideo in Deo (η) est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem; quia aliquid accidit ei præter id quod est de ratione suæ speciei, quia et ipsum esse angeli est præter ejus essentiam seu naturam, et alia quædam ei accidunt (α) : quæ omnia pertinent ad suppositum, non autem ad naturam. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens præter essentiam speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus, quæ non componuntur ex materia et forma; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem cum natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter enim accipitur aliquid ut accidens præter rationem speciei. Uno modo, quia non cadit in diffinitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum : rationale enim accidit animali (β), utpote præter ejus diffinitionem exsistens, et tamen est determinativum essentiæ animalis; unde fit essentiale homini, et de ratione ejus exsistens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in ejus diffinitione, nec est determinativum alicujus essentialium principiorum, sicut albedo accidit homini. His igitur quæ sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid præter rationem speciei utroque modo. Cum enim de ratione speciei humanæ sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animæ est præter rationem speciei; et accidit homini, inquantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed hoc convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si diffiniretur, quod esset ex hac anima et hoc corpore, sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma, præter rationem speciei, multa alia quæ non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus accidunt quidem (γ) aliqua, præter rationem speciei, quæ non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quæ sint determinativa essentiæ speciei, quia ipsa natura speciei (δ) individuatur, non per materiam, sed per seipsam ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per seipsam est non multiplicabilis neque prædicabilis (ε) de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei (ζ) aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quædam quæ attribuuntur supposito et non naturæ. Propter quod suppositum non est in eis omnino idem cum natura. » — Hæc ille.

Ex quibus patet : primo, quomodo quod quid est,

(α) *significat.* — *significant* Pr.
(β) *individuantia.* — *individua* Pr.
(γ) *hic.* — *hoc* Pr.
(δ) *consideratur.* — *consideretur* Pr.
(ε) *inquirit.* — *inquit* Pr.
(ζ) *significat.* — *signat* Pr.
(η) *in Deo.* — Om. Pr.

(α) a verbo *et* usque ad *accidunt*, om. Pr.
(β) *animali.* — *aliter* Pr.
(γ) *quidem.* — *quædam* Pr.
(δ) *per seipsam.* — Ad. Pr.
(ε) *neque prædicabilis.* — Om. Pr.
(ζ) *ei.* — *enim* Pr.

proprie loquendo, non est idem quod quidditas; secundo, quod, dato quod sumantur pro eodem, adhuc tamen quod quid est (α), vel natura, vel quidditas, differt ab eo cujus est, tam in rebus materialibus quam spiritualibus; tertio patet quomodo esse pertinet ad suppositum vel personam, et non ad naturam. Sed dices: quomodo salvabitur dictum Philosophi dicentis (7. *Metaphysicæ,* t. c. 20), quod *in his quæ sunt per se*, etc. Item, dictum Commentatoris (ibid., comm. 20) dicentis quod « Socrates non est aliud quam animalitas, etc. ». — Dicitur ad primum, quod, si quod quid est sumatur pro quidditate, tunc ipsum est idem cum eo cujus est, ad hunc sensum quod non sunt duæ res essentialiter distinctæ, habentes duas essentias vel naturas diversorum generum, sed distinguuntur sicut essentia, et habens essentiam. Item, ad illud quod dicitur de Socrate, patet per idem; quia Socrates non est aliud quam animalitas et rationalitas, vel humanitas, quia non differt ab illis sicut essentia ab essentia, nec essentialiter; differt tamen alio modo. Et hoc intendit sanctus Thomas, in *Quodlibeto* statim allegato : nam, ibidem, in solutione ultimi argumenti, sic dicit : « Natura dicitur constituere suppositum, etiam in compositis ex materia et forma : non quia natura sit una res, et suppositum alia res (hoc enim esset secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum, igitur constituit suppositum sicut (β) totum); sed quia, secundum modum significandi, natura significatur (γ) ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, suppositum vero ut constitutum. » — Hæc ille. — Ad istud propositum facit illud quod dicit Albertus, in commento super *Metaphysicam,* in tract. 2, c. 1, ubi sic dicit : « Istæ duæ sunt veræ : quidditas rei non est aliud a re cujus est quidditas; et quidditas rei est eadem rei cujus est quidditas. Et tamen hæc est falsa : quidditas rei est res ipsa cujus est quidditas. Et accipiamus hoc in homine, gratia exempli. Quod enim quidditas hominis non sit aliud ab homine, patet per hoc quod quidditas hominis in actu participatur ab homine, et non est in alio, nisi in potentia, inquantum participatur vel participari potest ab alio individuo; sicut etiam dicimus quod genus et differentia sunt unum in actu, et duo in potentia, inquantum genus potest determinari ab alia differentia. Quod autem sit eadem rei cujus est quidditas, patet ex hoc quod vere participatur ab eo cujus est quidditas. Nec tamen sequitur, si quidditas hominis non est aliud, sed eadem homini, quod quidditas hominis sit homo; quia significatum hominis non est aliquod appellatum ejus : quia hoc subjectum, quidditas hominis, est significans sicut diffinitio; et cum diceretur, est homo, oporteret quod esset aliquis homo singularis. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod responsio ibidem data, sufficiens est. Unde et illam ponit virtualiter sanctus Thomas, 3 p., q. 4, art. 2, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat, sed propter additionem alicujus quod est supra naturam humanam, quod est unio ad divinam personam. » — Hæc ille. — Item, q. 2, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Personalitas naturæ, intantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem pertinet, inquantum ad dignitatem et perfectionem ejus pertinet quod per se exsistat; quod in nomine personæ intelligimus. Dignius autem erit alicui, quod exsistat in aliquo digniore se, quam quod exsistat per se. Et ideo ex hoc ipso natura humana dignior est in Christo quam in nobis : quia in nobis, quasi per se exsistens, propriam personalitatem habet; in Christo autem exsistit in persona Verbi; sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilius est in homine, propter communicationem ad nobiliorem formam, quam sit in animali bruto, in quo est forma completiva. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod responsio recitata, est de mente ejus. Et tunc

Ad primam hujus improbationem, dicitur quod ista responsio non confirmat propositum argumenti, sed destruit. Conceditur enim quod quidquid Verbum in natura humana plantavit, non repugnans assumptioni vel unioni personali ad Verbum, totum illud assumpsit; non autem oportet quod assumpserit illa plantata in natura humana quæ repugnant unioni, cujus est per se subsistere. — Nec valet, si dicatur quod per se subsistere non est quid positivum, sed pure negativum; vel quod non est quid absolutum, sed respectivum : et ideo omnia positiva absoluta quod Deus plantavit in natura humana, illa assumpsit; sed non omnia negativa, nec omnia respectiva. — Hoc, inquam, non valet; quia non majorem evidentiam habet ista propositio, *Omne positivum absolutum ad perfectionem pertinens humanæ naturæ, est assumptum a Verbo,* quam ista, *Omne negativum, vel respectivum, pertinens ad dignitatem humanæ naturæ, est assumptum a Verbo*. Qua igitur facilitate arguens negat secundam, negari potest prima : præsertim cum illud positivum, quod nos ponimus pertinens ad personam, et non ad naturam, non sit de ratione humanæ naturæ, nec alicujus naturæ creatæ, scilicet esse actualis exsistentiæ; immo accidit cuilibet naturæ creatæ. De hoc sanctus Thomas, 2. *Quodlibeto*, art. 3, sic dicit : « Dupliciter aliquid de aliquo prædicatur : uno modo, essentialiter; alio modo, per participationem : lux enim prædicatur de illu-

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *pars.* — Ad. Pr.
(γ) *significatur.* — *signatur* Pr.

minato participative; sed, si esset aliqua lux separata, prædicaretur de ea essentialiter. Secundum hoc ergo dicendum est quod ens prædicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura prædicatur per participationem, nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse : sicut et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturæ autem dicuntur bonæ per participationem, quia habent bonitatem; unumquodque enim inquantum est, bonum est, secundum illud Augustini, 1. *de Doctrina christiana* (cap. 32) : *Inquantum sumus, boni sumus*. Quandocumque autem aliquid prædicatur de altero secundum participationem, oportet ibi aliquid esse præter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quæ habet esse, et ipsum esse ejus. Et hoc est quod Boetius dicit, in lib. *de Hebdomadibus,* quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse, et quod est*. Sed sciendum quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo, quasi exsistens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo, esse non participatur ab aliqua creatura : id enim est de substantia rei, quod cadit in ejus diffinitione; ens autem non ponitur in diffinitione creaturæ, quia nec est genus, nec differentia. Unde participatur, sicut aliquid non exsistens de essentia rei; et ideo alia quæstio est, *an est,* et *quid est*. Unde, cum omne quod est præter essentiam rei, dicatur accidens, esse quod pertinet ad quæstionem *an est,* accidens est; et ideo Commentator dicit, 5. *Metaphysicæ* (comm. 14), quod ista propositio, *Socrates est,* est de prædicato accidentali, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem (α) propositionis. Sed verum est quod hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit hujusmodi (β) esse, significat essentiam rei, et dividitur per decem genera. Non tamen univoce (γ) : quia non eadem ratione convenit omnibus esse; sed substantiæ quidem per se, aliis autem aliter. Sic ergo in angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio ex partibus substantiæ, sed sicut ex substantia, et eo quod adhæret substantiæ. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet : primo, quod esse actualis exsistentiæ non est de ratione alicujus naturæ creatæ, sed accidit sibi, et participatur ab ea; secundo, quod Verbum divinum, assumendo naturam humanam sine personalitate creata, non omisit aliquid assumere quod sit pars naturæ humanæ, vel (δ) de ejus ratione, aut consequens eam in primo aut secundo modo (ε) perseitatis; tertio, quod arguens non plus probat Verbum Dei assumpsisse omnia a Deo plantata in natura humana positive et absolute, quam omnia plantata ab eodem ad perfectionem pertinentia significata negative vel relative; ergo vel omnia talia assumpsit, vel nullum. Concluditur ex ejus argumento. Constat autem quod non omnia negativa, vel relativa, ad perfectionem pertinentia et eam designantia assumpsit.

(α) *veritatem.* — *unitatem* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *univoce.* — *unitate* Pr.
(δ) *vel.* — *animalis* Pr.
(ε) *modo.* — Om. Pr.

Ad secundam improbationem, dicitur quod, sicut terminus quantitatis continuæ reducitur ad genus sui terminati, ita et terminus essentiæ reducitur ad genus ejus; et ideo omne quod est terminus essentiæ, reducitur ad genus essentiæ quod terminat. Sed hoc est contra arguentem, qui ponit Verbum divinum esse terminum intrinsecum naturæ assumptæ. Non autem contra nos, quia ponimus quod Verbum divinum non est illo modo terminus naturæ creatæ, nec esse potest. — Ad confirmationem ibi factam, dicitur quod terminatio humanitatis, si dicat habitudinem vel respectum, aliud est ab humanitate; si autem dicat actum essendi et subsistendi, in quo fundatur dicta habitudo, adhuc (α) est aliud ab humanitate. Et sic terminus humanitatis nullo modo est humanitas, licet terminatio, vel terminus primo modo dictus, non sit in eodem genere cum humanitate, sicut est terminus et terminatio secundo modo dicta.

Ad tertium dicitur quod, accipiendo realitatem pro illo cui debetur ratitudo, ut quod est ratum, negatur antecedens primæ consequentiæ, scilicet quod terminatio humanitatis sit illo modo realitas; et conceditur consequentia prima. Et similiter, accipiendo ens, in antecedente secundæ consequentiæ, pro illo cui debetur esse, aut quod exsistit, negatur antecedens, scilicet quod terminatio humanitatis sit ens illo modo; et conceditur consequentia. Si autem in prædictis consequentiis et conditionibus accipitur realitas et ens, ut *quo*, et non ut *quod,* conceditur antecedens utriusque conditionalis et consequentiæ; sed negatur censequentia. Etenim secundum illum modum loquendi est terminatio quidditatis, quod tamen nec est ens, nec realitas ut *quod*, sed ut *quo*. Similiter nec materia prima est quidditas, nec realitas, nec ens ut *quod,* sed ut *quo;* et ideo non sequitur quod materia prima nudata quacumque forma, sit assumptibilis. Similiter nec esse abstractum ab omni natura; quia talia non sunt quidditates, nec proprie res, aut entia. — Ad confirmationem, negatur prima consequentia : quia, ut alias (2. *Sentent.*, dist. 13) visum est, materia nec aliqua pura potentia potest separari a forma qua actu est extra nihil in rerum natura; nec actus ultimus, cujusmodi est esse, potest separari ab omni potentia, quia eo facto esset Deus.

Ad quartum dicitur primo, quod personalitas et

(α) *adhuc.* — *ad hoc* Pr.

perseitas tertii modi dicit aliquid positivum, scilicet esse, et aliquid negativum, scilicet non in alio; sicut et subsistere illa duo dicit; et utroque modo distinguitur realiter ab humanitate. Nec ex hac positione sequuntur aliqua inconvenientia. Quod patet discurrendo per singula. — Primum namque inconveniens illatum non sequitur. Nam consequentia ibi facta, peccat per fallaciam consequentis, arguendo a pluribus causis veritatis ad unam. Verbum enim divinum suppositat humanam naturam, non isto modo quod sit terminatio ejus, eo modo quo actus est terminus potentiæ, et esse est terminus essentiæ; sed alio modo : quia scilicet (α) trahit humanitatem ad suum terminum, et ad suum esse, et ad suam actualitatem; sicut arbor, cui inseritur ramus, trahit ramum ad suam subsistentiam, et ad suum suppositum. — Similiter nec ex hac positione sequitur secundum inconveniens, scilicet quod Verbum divinum non sit homo; quia argumentum illud false imaginatur quod Verbum Dei, ideo dicatur homo, quia est terminatio naturæ humanæ, et quod homo non sit aliud, nisi terminatio naturæ humanæ. — Similiter nec sequitur tertium inconveniens; quia argumentum ad hoc factum supponit quod personalitas angeli nullo modo dicat aliquid positivum distinctum ab angelo; cujus falsitas superius est ostensa. — Similiter nec sequitur quartum inconveniens (β); quia, licet prima substantia non subsistat per essentiam propriam, tanquam per actum subsistendi, qui est esse cum quadam negatione essendi in alio, subsistit tamen per propriam essentiam et substantiam, tanquam per immediatam et proximam rationem principiativam actus subsistendi et suppositandi et personandi. Nulla vero secunda substantia est illo modo proximum principium, aut ratio talis actus, aut talis negationis. — Similiter, nec sequitur quintum inconveniens, ad sensum in quo est inconveniens. Rem enim aliquam creatam per se subsistere, potest intelligi dupliciter. Primo modo, quia subsistit per se, sicut per actum subsistendi; et sic conceditur quod nulla creatura per se subsistit, quia nulla creatura subsistens est suum esse. Secundo modo, quia habet in se proximum elicitivum et susceptivum illius actus; et sic omnis prima substantia per se subsistit. — Similiter nec sequitur sextum inconveniens, illo modo quo est inconveniens. Nos enim non dicimus quod natura in rebus materialibus sit suppositum, nec quod compositum ex natura et ex esse sit suppositum; sed quod aliquid medium est suppositum, scilicet individuum naturæ stans sub tali esse. In talibus enim individuum addit supra naturam, et suppositum supra individuum. In angelis vero dicimus quod suppositum est non aliquid tertium constitutum ex natura et ex esse, sed natura stans sub esse. Ex esse enim et essentia nullum vere unum tertium resultat. Et de hoc sanctus Thomas, 2. *Quodlibeto*, art. 3, in solutione primi, sic dicit : « Aliquando ex his quæ simul junguntur, relinquitur aliqua res tertia : sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, qua homo est homo; unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quæ simul junguntur, non resultat res tertia, sed resultat quædam ratio composita; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis, et in rationem albi. Et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio; sicut album componitur ex eo quod est album et albedine. » — Hæc ille. — Et inducit illa ad ostendendum quomodo angelus componitur ex essentia sua et ex esse suo; quæ compositio magis proprie dicitur compositio *cum his*, quam compositio *ex his*. Dico ergo quod, quia ex natura individuata et ex esse non resultat aliquod tertium vere unum, ideo aggregatum illud non proprie dicitur persona; nisi forte distinguamus, sicut de albo, quod album est duplex, scilicet denominativum et formale. Illa etiam persona, vel suppositum, potest dici dupliciter : primo modo, denominative, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo modo, formale, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua per se subsistentia. — Similiter, nec sequitur septimum inconveniens : quia, sicut statim visum est, ex essentia et ex esse non resultat aliqua substantia per se una; quia essentia est natura completa et integra, et ideo non potest esse pars.

Ad quintum dicitur quod illa realitas est de prædicamento (α) substantiæ. Et ad improbationem, dicitur quod esse non est proprie substantia, sed actualitas substantiæ. Nec est inconveniens si ad genus substantiæ tria pertineant reductive : scilicet materia, et forma, tanquam principia intrinseca specierum substantiæ, et esse vel per se subsistere, tanquam actualitas naturæ constitutæ, quæ secundum se indifferens est ad esse et ad non esse.

Ad sextum negatur assumptum. Et de hoc satis visum fuit in primo *Sententiarum* (dist. 8, q. 1), et in secundo (dist. 16, art. 3, ad 1um; et dist. 17, concl. 2).

Ad argumentum pro quæstione factum, patet responsio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *scilicet.* — Om. Pr.
(β) *quartum inconveniens.* — *falsum* Pr.

(α) *prædicamento.* — *prædicato* Pr.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN CHRISTO SINT PLURA ESSE

IRCA sextam distinctionem tertii *Sententiarum* quæritur : Utrum in Christo sint plura esse.

Et arguitur quod sic. Nam in Christo anima dat esse corpori, cum sit forma ejus; sed non dat sibi esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse præter esse divinum; et sic in Christo non est tantum unum esse, sed plura.

In oppositum arguitur sic : Unumquodque, sicut dicitur ens, dicitur unum; quia ens et unum convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum, Christus erit duo, et non unum; quod est falsum.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod in Christo non sunt duo esse substantialia actualis exsistentiæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 2, ubi sic dicit : « Quia in Christo sunt duæ naturæ et una hypostasis, necesse est quod ea quæ ad naturam pertinent in Christo, sint (α) duo; quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet ad hypostasim, et ad naturam : ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse : natura enim significatur (β) per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid; sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona : aliud enim esse est quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei sit nisi unicum esse. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed tantum accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret (α) ponere in Christo duo esse, unum quidem, secundum quod est Deus, aliud autem, secundum quod est homo : sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundum quod est albus, et aliud, secundum quod est homo; quia esse album non pertinet ad esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; et ideo ex omnibus his non fit in Socrate nisi unum esse. Et si contingeret quod post constitutionem Socratis adveniret Socrati manus, vel pes, vel oculi, sicut accidit in cæco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad hujusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ postmodum advenerunt sibi. Sic igitur, cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis præexsistentis ad naturam humanam : ut scilicet illa persona jam dicatur subsistere non solum secundum divinam (β) naturam, sed etiam secundum humanam (γ). » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2, sic dicit : « Secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 14), esse dicitur duobus modis. Uno modo, secundum quod significat (δ) veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator dicit ibidem, ens est prædicatum accidentale. Et hoc esse non est in re, sed in mente, quæ conjungit prædicatum cum subjecto, ut dicit Philosophus, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Unde de hoc esse non est quæstio hic. Alio modo dicitur esse (ε), quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse est in re; et est actus resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est, id est, pro quidditate; quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiæ vel habitus. Loquendo igitur de esse secundum quod est actus entis, sic dico quod, secundum secundam opinionem, oportet ponere unum esse tantum; secundum autem alias duas, oportet ponere duo esse. Esse enim subsistentis est,

(α) *in Christo, sint.* — *habet* Pr.
(β) *significatur.* — *signatur* Pr.

(α) *oporteret.* — *oportet* Pr.
(β) *divinam.* — *humanam* Pr.
(γ) *humanam.* — *divinam* Pr.
(δ) *significat.* — *signat* Pr.
(ε) *esse.* — *ens* Pr.

quod habet esse, tanquam ejus quod est, quamvis sit naturæ vel formæ, tanquam ejus quo est; unde nec natura rei, nec partes ejus dicuntur proprie esse, si esse prædicto modo accipiatur. Similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum, est secundum omnia illa; unde etiam Philosophus dicit, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 2), quod accidens magis proprie est entis quam ens. Prima ergo opinio, quia ponit duo subsistentia, ponit duo esse substantialia. Similiter opinio tertia, quia ponit quod partes humanæ naturæ adveniunt divinæ personæ accidentaliter, ponit duo esse, unum substantiale, et aliud accidentale. Secunda vero opinio, quia ponit unum subsistens, et humanitatem non advenire accidentaliter divinæ personæ, oportet quod ponat unum esse. Impossibile enim est quod unum aliquid habeat duo esse substantialia : quia unum fundatur super ens; unde, si sint plura esse, secundum quæ aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconveniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad multa; sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia ipsum constituentia. Et similiter, suo modo, esse Christi unum, habet duos respectus, unum ad naturam divinam, aliud ad naturam humanam. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nihil vere et proprie unum, habet duo esse substantialia, quibus actualiter exsistit. Sed Christus est vere et proprie unum ens, et una substantia. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod in Christo sunt multa esse secundum quid et accidentalia.

Hanc ponit sanctus Thomas, *Quodlibeto* 9, art. 3, ubi sic dicit : « Esse dicitur dupliciter, ut patet per Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 14), et in quadam glossa super principium Joannis. Uno modo, secundum quod est copula verbalis, significans compositionem cujuslibet enuntiabilis, quam anima facit; unde hoc esse non est aliquid in rerum natura. Et sic esse attribuitur omni ei de quo propositio potest formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim cæcitatem esse. Alio modo dicitur esse, actus entis inquantum est ens, id est, quo (α) denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi ipsis rebus quæ in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum, per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui rei dupliciter. Uno modo, sicut ei quod vere et proprie habet esse, vel est; et sic attribuitur soli substantiæ per se subsistenti; unde quod vere est, dicitur substantia, 1. *Physicorum* (t. c. 27). Omnia (β) vero quæ non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia, sive formæ substantiales, aut quælibet partes, non habent esse, ita quod ipsa vere sint; sed attribuitur eis esse alio modo, id est, ut quo aliquid est : sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in esse subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Esse ergo vere et proprie non attribuitur nisi rei subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex : unum, scilicet esse quod resultat ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod est primum esse substantiale suppositi; aliud autem esse est supposito attributum, præter ea quæ integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati, cum dicitur, Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem, ad cujus integritatem concurrit etiam ipsa humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturæ, ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino; non enim impediebat quin haberet proprium esse, nisi hoc quod non erat per se subsistens : sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse; quælibet tamen partium ab arca separata haberet proprium esse. Et sic patet quod, secundum secundam opinionem, oportet dicere quod in Christo est unum esse substantiale, secundum quod proprie est suppositi (α); quamvis sit multiplex esse accidentale. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : In quocumque supposito sunt plures formæ accidentales, in eodem sunt multa esse accidentalia et secundum quid. Sed suppositum Verbi est hujusmodi. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scotus (dist. 6, q. 1), probando quod in Christo sit aliud esse exsistentiæ ab esse æterno.

Primo. Quia terminus generationis est esse exsistentiæ, vel aliquid habens tale esse, ex 5. *Physicorum* (t. c. 7) : nam terminus generationis est aliquod esse per generationem acquisitum. Sed Filius Dei vere generatur ex matre temporaliter, secundum

(α) *quo.* — *inquantum denominatur vel* Pr.
(β) *Omnia.* — *Omnibus* Pr.

(α) *suppositi.* — *suppositum* Pr.

Damascenum (*de Fid. orth.*), lib. 3, cap. 12. Ergo illius generationis terminus est aliquid habens esse exsistentiæ : non autem esse increatum, quia illud non fuit effectum per generationem temporalem; igitur aliud esse.

Secundo sic. Nam *vivere viventibus est esse*, 2. *de Anima* (t. c. 37). Sed in Christo fuit alia vita ab increata : aliter non esset vere mortuus; mors enim est privatio vitæ; sed vita increata privari non potuit; et ita fuit in eo aliud vivere.

Tertio. Anima Christi creabatur. Creatio autem terminatur ad aliquod actualiter exsistens. Ergo fuit aliqua exsistentia actualis animæ, inquantum terminans creationem; sed non increata; ergo creata, vel saltem alia ab increata.

Quarto. Illam naturam quam Verbum personavit, tota Trinitas producit in ratione causæ efficientis et conservantis. Sed causalitas causæ efficientis et conservantis non terminatur nisi ad aliquod exsistere, et non increatum; ergo ad exsistere creatum.

Quinto. Si natura humana dimitteretur a Verbo, non oporteret sibi acquiri aliquod esse per generationem, nec per creationem; et tamen ipsa dimissa, ex quo dimissa est, non est annihilata, nec ens in potentia tantum, ut anima Antichristi ante creationem; ergo haberet aliquod esse in actu; et non novum, quia per nullam mutationem positivam; ergo illud quod modo habet.

Sexto. Natura angeli (α) posset assumi a Verbo; et illa non potest manere eadem, nisi maneat sua exsistentia, secundum te. Igitur, etc.

Septimo. Fundamentum relationis naturaliter præcedit relationem; et secundum esse actuale, præcedit rationem (β) relationis actualis. Sed unio ista fuit relatio actualis. Igitur ejus fundamentum præcessit naturaliter, secundum esse actuale. Sed illud fundamentum erat ipsa natura totalis (γ). Igitur.

Confirmatur. Quia prius natura anima perficit corpus, quam natura esset nata assumi; et in illo priori, forma fuit actus materiæ; et consequenter, dabat sibi esse, quod non corrumpebatur per assumptionem.

Octavo arguitur contra rationem opinionis tuæ. Si Verbum habet tantummodo respectum rationis ad naturam assumptam, cum per respectum rationis nullum suppositum dicatur esse formaliter aliquid, ergo Verbum, inquantum est homo, non esset formaliter aliquid. Consequens est contra illud capitulum, *de Hæreticis* (Extra, lib. 5, tit. 7, cap. 7): *Cum Christus*, etc.

Nono. Quia pars adveniens toti, ideo non dat esse, sed recipit, quia perficitur a forma totius; quia, si remaneret distincta (α) sicut prius, non reciperet esse totius, sed haberet esse proprium, vel nullum. Sed natura humana unita Verbo, non informatur Verbo, sed manet simpliciter distincta. Igitur, vel nullum esse habet, vel habet esse proprium.

(α) *angeli.* — *humana* Pr.
(β) *præcedit rationem.* — Om. Pr.
(γ) *totalis.* — *relationis* Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Ad idem arguit Aureolus (in Quæstionibus super Reportationes libri tertii *Sententiarum*, q. 15).

Primo. Quia esse est actus essentiæ, ita quod actuat essentiam. Modo esse divinum non actuat aliquam naturam creatam; humanitas vero est potentialis essentia (β) respectu sui esse, et illud non amittit per assumptionem.

Secundo. Quia tunc humanitas non posset assumi ab uno divino supposito, quin assumeretur ab omnibus, cum in omnibus tribus personis non sit nisi unicum esse.

III. Argumenta aliorum. — Arguitur ab aliis, quorum argumenta recitat Durandus (dist. 6, q. 2). Et

Primo sic (γ). Quia unitas vel pluralitas ipsius esse in Christo, aut attenditur secundum suppositum, aut secundum naturas. Si secundum naturas, cum plures naturæ sint in Christo, ergo et plura esse. Si secundum suppositum, — Contra.: Quia, si unitas suppositi arguit unitatem esse, tunc pluralitas suppositorum argueret pluralitatem ipsorum esse. Consequens est falsum; quia tres personæ divinæ, cum sint tria supposita, non habent nisi unicum esse exsistentiæ, propter unitatem essentiæ. Ergo unitas vel pluralitas ipsorum esse non attenditur secundum unitatem vel pluralitatem suppositi, sed secundum naturam.

Secundo. Quia agere supponit esse, et est suppositi, sicut et esse. Sed in Christo, non obstante unitate suppositi, præter agere divinum, est agere humanum. Ergo in Christo, præter esse divinum, est aliud esse humanum; et sic plura esse.

Tertio. Quia, si natura humana quæ est in Christo, sibi derelinqueretur, constat quod haberet proprium esse exsistentiæ aliud ab esse divino : aut ergo illud quod habebat in divino supposito; aut aliud. Si idem, habetur propositum, scilicet quod in Christo, præter esse divinum, est aliud esse. Si aliud, — Contra : Illud quod amittit totum esse simpliciter quod prius habuit, et acquirit totaliter novum esse quod prius non habuit, tale est vere corruptum et vere generatum. Sed, si humana natura sibi derelinqueretur, amitteret totum esse simpliciter quod habuit, si in Christo solum est unum et idem esse, scilicet divinum, et acquireret

(α) *distincta* — *distincte* Pr.
(β) *essentia.* — *esse* Pr.
(γ) *sic.* — Om. Pr.

totaliter novum esse quod prius non habuit. Ergo vere (α) prius corrumperetur, et postea (β) generaretur; et sic non esset eadem numero quæ prius; quod est inconveniens. Minor patet. Sed probatur major : Quia sicut illud corrumpitur secundum quid, quod amittit aliquod esse, et non totum, sicut cum aqua calida infrigidatur, vel econtra; sic illud corrumpitur simpliciter, quod amittit totum esse simpliciter quod prius habuit. Et iterum : Essentia non potest manere vel conservari sine esse, quacumque virtute. Natura ergo humana, amittendo totum esse quod prius habuit : aut est corrupta per amissionem primi esse; aut non, sed requiritur quod sic amittat esse præcedens, quod nullo modo recuperet aliud. Si primum detur, habetur propositum. Si detur secundum, — Contra : Essentia amittens omne esse, et nullum recuperans, vere adnihilatur; quia natura nunquam potest manere sine aliquo esse, ut dictum est. Si ergo essentia non corrumpitur nisi amittendo totum suum esse, et nullum recuperando, nunquam poterit esse corruptio sine adnihilatione; immo non differt unum ab alio; quod est falsum.

Quarto. Quia omnis generatio terminatur ad esse, et omnis corruptio ad non esse. Sed Christus, secundum humanam naturam, vere fuit genitus, et mortuus. Ergo, secundum eam, habuit aliquod esse, quod per generationem acquisivit, et quod per mortem amisit. Illud autem non fuit esse divinum, quia illud nunquam amisit. Ergo, præter esse divinum, fuit in Christo aliquod esse creatum. Si vero dicatur quod per generationem temporalem Christi acquisitum fuit Christo esse divinum, non secundum se, quia illud prius habuit, sed quia natura humana novam relationem habuit ad ipsum; — Contra : Quia illud per generationem acquiritur, quod per corruptionem amittitur; sed esse divinum, vel relatio ad ipsum, non est amissa per corruptionem; ergo nec acquisita per generationem. Et sic ex hac opinione sequitur quod Christus non fuit vere natus, nec vere mortuus. Igitur, etc.

IV. Argumenta Durandi. — Arguit ad idem etiam Durandus, ubi supra (dist. 6, q. 2). Et

Primo sic (γ). Quia melius competit naturæ humanæ in Christo habere proprium esse, præter esse suppositi, quam (δ) competat accidenti habere proprium esse in subjecto, præter esse subjecti. Sed accidens habet proprium esse in subjecto, præter esse subjecti. Ergo natura humana in Christo habuit proprium esse, præter esse divini suppositi. Probatur minor : Quia, si accidens non haberet in subjecto aliud esse, præter esse subjecti, tunc non posset a subjecto separari, nisi corrumperetur, eo quod amitteret totum esse quod prius habuisset. Hoc autem falsum est, ut patet in Sacramento Altaris. Igitur, etc.

Secundo. Quia intimius sequitur esse ad essentiam, quam agere ad potentiam. Sed in Christo multiplicatur agere, ad multiplicationem potentiarum (α). Ergo in ipso multiplicatur esse, secundum multiplicationem essentiarum.

Tertio. Quia plus dependet quantitas et omnia accidentia corruptibilia vel communia ab esse, quam dependeat color a quantitate. Sed color non posset remanere in substantia, remota quantitate. Ergo nec quantitas, nec aliquod accidens posset remanere in natura humana, amoto esse, quod intimius sequitur ad ipsam quam quodcumque aliud. Cum igitur in natura humana in Christo exsistente fuerit quantitas, et reliqua accidentia, necessarium est quod in ipsa fuerit proprium esse, quod præexigitur ad omnia illa.

V. Argumenta Joannis de Neapoli. — Arguit Joannes de Neapoli (*Quodlibeto* 1, q. 8).

Primo sic. Quia, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*), lib. 3 (cap. 18), quod non est assumptibile, non est curabile. Sed quidquid est in homine, est curabile; cum totus homo fuerit curatus quantum ad totam suam realitatem. Ergo tota hominis realitas fuit assumpta; et sic assumpsit esse humanum creatum. Hanc rationem tangit Damascenus (ibid.), lib. 3, cap. 18, ubi dicit : *Quod inassumptibile* (β) *enim, et incurabile* (γ). *Assumit igitur totum hominem, et quod hujus est optimum, ut toti salutem congratificet* (δ).

Secundo. Quia inconveniens est subtrahere Christo, qui est *perfectus homo,* ut dicitur in symbolo Athanasii, maximam hominis perfectionem. Sed (ε) hoc est esse : perfectio enim substantialis major est omni accidentali, cum sit ejus finis; inter perfectiones autem substantiales, major est esse quam essentia, cum sit ejus actus. Igitur, etc. Confirmatur ratio per quoddam dictum Damasii Papæ, in quadam epistola quæ habetur in *Historia tripartita*, lib. 9, tit. 15, ubi dicitur sic : *Hunc*, scilicet Christum, *si quis in divinitate sive humanitate minus aliquid dixerit habuisse, plenus diaboli spiritu, diaboli Gehennæ semetipsum filium demonstrabit.* Et Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 3, capitulo (ζ) 18, sic dicit : *Deum perfectum et hominem perfectum dicentes Christum, omnino omnia dabimus, et quæ Patris naturalia, et quæ Matris naturalia.*

(α) *vere.* — *sic* Pr.
(β) *postea.* — *prius* Pr.
(γ) a verbo *Arguit* usque ad *sic,* om. Pr.
(δ) *competat accidenti habere proprium esse, præter esse suppositi quod.* — Ad. Pr.

(α) *potentiarum.* — *priorum* Pr.
(β) *inassumptibile.* — *inassumptibilis* Pr.
(γ) *incurabile.* — *increabilis* Pr.
(δ) *salutem congratificet.* — *salvum gratificet* Pr.
(ε) *Sed.* — *Secundum* Pr.
(ζ) *capitulo.* — *titulo* Pr.

Tertio. Quia prius, ordine naturæ, humana natura fuit perfecta quantum ad omnia sua naturalia et proprietates actuales vel accidentales, quam assumpta; alias fuisset assumpta imperfecta. Sed, sic accepta, includit esse; quia proprietates accidentales et actuales non insunt nisi exsistenti. Igitur, etc.

Quarto. Quia natura substantialis, est perfectior omni accidentali. Sed accidentalis habet proprium esse, non solum quando est per se, ut in Sacramento, sed etiam quando est in supposito alterius naturæ. Igitur et natura substantialis humana, exsistens in supposito Verbi, habet proprium esse. Probatur minor. Illud quod præexsistit formæ accidentali in eodem subjecto, non potest formaliter perficere formam accidentalem : præexsistens enim in eodem, se habet per modum informati, et non informantis; ut patet de quantitate respectu qualitatis, et de substantia respectu quantitatis. Sed exsistere substantiæ præexsistit omni formæ accidentali, saltem ordine naturæ et intellectus : omnis enim forma accidentalis inest exsistenti. Igitur exsistere substantiæ non potest formaliter perficere formam accidentalem quamcumque. Esse autem comparatur ad essentiam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile, utpote ipsam exsistentem denominans. Igitur forma accidentalis habet in subjecto proprium esse, præter esse subjecti.

Quinto. Quia quantitas in Sacramento exsistit per idem formaliter, per quod exsistebat quando erat in substantia panis. Ergo, e converso, natura humana per idem exsistit in Christo, per quod exsisteret, si esset per se; et sic non per esse Verbi. Consequentia patet : quia sicut quantitas naturaliter est in supposito alterius naturæ, et miraculose est per se; sic est in proposito, e converso. Antecedens probatur : Quia quantitas est in Sacramento; et non potest dici quod careat omni esse, cum realiter exsistat in rerum natura. Nec potest dici quod exsistat per esse substantiæ, per quod erat ante; quia substantia non manet, et esse substantiæ inseparabilius consequitur ipsam substantiam quam quæcumque proprietas suum subjectum. Nec potest dici quod exsistat per aliud esse de novo sibi adveniens; quia sequeretur quod esset aliud ens, si haberet aliud esse. Relinquitur ergo quartum membrum, quia nullum aliud posset dari, scilicet : quod quantitas exsistat per aliquod esse perficiens ipsam formaliter, aliud ab esse substantiæ, quod habebat etiam quando inerat substantiæ panis. Et pari ratione, humana natura exsistens in supposito Verbi, habet proprium esse, præter esse Verbi. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, restat objectionibus respondere. Et idcirco dico quod

Ad primum Scoti, respondit dudum sanctus Thomas, 9. *Quodlibeto*, art. 3, in solutione tertii, ubi sic arguit : « Generatio est mutatio ad esse. Sed in Christo est quædam generatio temporalis, de qua, Matth. 1 (v. 18), *Christi autem generatio sic erat :* quæ non potest terminari ad esse æternum; ergo terminatur ad aliquod esse temporale et creatum. Ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso sit manifeste esse increatum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod generatio temporalis terminatur ad esse suppositi æterni, non ut per eam esse simpliciter incipiat, sed quod incipiat esse suppositum humanæ naturæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet in forma responsio ad argumentum Scoti (α) : quia argumentum falsum assumit, scilicet quod esse divinum non possit esse terminus temporalis generationis. Nec valet probatio : quia non est generaliter verum, quod omnis generatio terminetur ad aliquod esse novum et noviter productum; sicut patet in generatione novæ carnis in homine, et in suscitatione Lazari, in quibus nullum esse actualis exsistentiæ noviter creatur, producitur aut generatur, sed solum aliquid noviter trahitur ad esse actualis exsistentiæ præexsistens. Conceditur tamen quod in omni generatione substantiali acquiritur novum esse essentiæ.

Hanc solutionem extense ponit Bernardus de Gannato, in Impugnationibus Godofridi, 4. *Quodlibeto*, q. 1, ubi Godofridus sic arguit : « Omnis nativitas terminatur ad esse. Sed in Christo ponimus duas nativitates. Ergo duo esse exsistentiæ. » Ecce argumentum ejus. Sequitur responsio Bernardi : « Cum, inquit, dicit arguens, quod omnis nativitas terminatur ad esse, — dicendum est quod verum est, inquantum per se terminatur ad suppositum, ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 22). Si ergo in Christo, præter duas nativitates, ponamus duplex esse, oportet nos in eo ponere duo supposita. Unde dicendum quod utraque nativitas, sicut terminatur per se ad unum suppositum, ita ad unum exsistere; sed divina terminatur ad illud suppositum, inquantum communicatur ei divina natura; humana autem nativitas terminatur ad illud, inquantum communicatur ei natura humana. Utraque enim natura communicatur illi supposito, cum sit suppositum duarum naturarum. » — Hæc ille.

(α) *Scoti.* — Om. Pr.

Ad secundum respondit sanctus Thomas, in prædicto *Quodlibeto,* in solutione primi, quod est tale : « *Vivere,* secundum Philosophum, in 2. *de Anima* (t. c. 37), *viventibus est esse.* Sed in Christo non est tantum unum vivere; cum sit in eo et vita creata, qua vivit corpus per animam, et vita increata, qua vivit Verbum per seipsum. Ergo neque in Christo est tantum unum esse. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod vivere dicit esse quoddam specificatum per speciale essendi principium; et ideo diversitas vitæ consequitur diversitatem principiorum vivendi; sed esse magis respicit ad suppositum subsistens. » — Hæc ille. — Ad hoc etiam argumentum solvit Bernardus de Gannato, ubi supra : « Vivere, inquit, si accipiatur pro esse simpliciter, unum est in Christo, cum debeatur supposito, sicut et esse; licet illud vivere habeat relationem ad vitam divinam et humanam. Si autem vivere accipiatur secundum quod est actus vitæ, et non pro esse simpliciter, sic dicendum est quod duo vivere sunt in Christo, id est, duo actus vitæ, sicut duæ scientiæ, et duæ voluntates, scilicet divina et humana; sed hoc non tollit unitatem esse simpliciter, licet tollat unitatem esse essentiæ. Ponit etiam pluralitatem esse accidentalium in Christo, quæ bene ponimus in eo secundum quid, ut esse album, et esse quantum, et sic de aliis, quæ supponunt simpliciter exsistere, et tamen addunt sua propria exsistere secundum quid; et de talibus nullus negat quin sint plura in Christo. Sed cum formæ accidentales in Christo habeant (α) sua propria et distincta exsistere, sicut in aliis hominibus, quare etiam natura humana non dat suum esse proprium et distinctum ab exsistere divino? Dicendum quod hoc ideo est, quia formæ accidentales habent in Christo quidquid habent in aliis, scilicet subjectum in actu; et ideo faciunt in eo quidquid faciunt in aliis. Sed natura humana in Christo non habet quod habet in aliis : quia in aliis habet suppositum proprium et distinctum ab omni alio, et ideo dat sibi esse simpliciter; sed in Christo non habet proprium suppositum distinctum a divino, sed ipsa trahitur ad (β) suppositum divinum, et ideo non dat sibi esse simpliciter. » — Hæc Bernardus, et bene. — Sed responsio sancti Thomæ est compendiosior, quæ stat in hoc, quod in Christo dicitur duplex vivere, non propter duplex esse, sed propter duplex principium vivendi, ad quod vivere habet respectum : non quidem quod esse suppositi divini, vel ejus vivere, realiter principietur ab aliquo principio a se realiter distincto, sed solum secundum modum intelligendi.

Ad tertium dicitur quod creatio animæ Christi terminabatur ad esse essentiæ ipsius animæ Christi, quod est distinctum ab esse divino. Item, terminabatur ad esse exsistentiæ divini suppositi, illo modo quo prius dictum est : non quidem quod illud esse noviter crearetur, sed quia suppositum divinum, quantum ad suum esse, novum respectum acquisivit, quia noviter fuit animatum, sicut et noviter humanatum et incarnatum; et quia illud esse noviter extendebat se ad aliquid ad quod non prius, et novo modo specificabatur, quia poterat dici Christus habere non solum esse divinum, immo esse animatum, esse corporeum, esse humanum.

Ad hoc propositum, Bernardus, ubi supra, sic dicit : « Esse exsistentiæ, simpliciter est esse; quod debetur supposito sicut enti, naturæ autem vel formæ sicut principio. Unde ejus est exsistere simpliciter, cujus est esse simpliciter. Solius autem suppositi est esse simpliciter in actu. Ergo solius suppositi est exsistere simpliciter. Et ideo, cum in Christo non ponamus nisi unum suppositum, non possumus ponere in eo nisi unum esse exsistentiæ simpliciter. Quod quidem habet respectum ad naturam divinam et humanam; et, secundum hoc, illud esse dicitur divinum et humanum. Unde potest dici quod Christus habet esse humanum; licet hoc idem esse sit idem quod divinum, quia unum est. Plura autem esse essentiæ bene ponimus in Christo. » — Hæc ille. — Item, post pauca : « Esse dicitur actualitas formæ, non ut habeat (α) esse per se; immo sic esse est actualitas suppositi; sed per se est actualitas formæ ut principii, quia ista actualitas est in supposito a forma sicut a principio. Et quia in Christo forma humana non habet suppositum distinctum a divino supposito, sed innititur divino supposito, ideo non dat aliud esse exsistentiæ simpliciter ab esse divino, licet det aliud esse essentiæ. » — Item, post : « Exsistere simpliciter, non convenit formæ substantiali, nec accidentali, sed supposito tantum. Sed exsistere per accidens, convenit formæ substantiali, inquantum est pars suppositi, quod per se exsistit; sicut et generari, per se convenit supposito, per accidens formæ substantiali. Accidentibus autem convenit exsistere, eo modo quo sunt entia, scilicet secundum quid; unde aliud exsistere (β) habet unum accidens in subjecto, et aliud aliud; quæ (γ) omnia illa exsistere fundantur in uno exsistere simpliciter, quod est suppositi. Unde dicendum quod natura humana, in Christo, habet exsistere, non per se : quia nec tale exsistere habet in Petro, quasi scilicet sit ipsius naturæ humanæ ut formaliter consideratur (δ); sed sic esse est Petri ut suppositi, ipsius autem naturæ humanæ quasi per accidens. Ita, in Christo, est unum exsistere simpliciter, quod est suppositi divini, et per accidens naturæ humanæ;

(α) *habeant.* — *etiam* Pr.
(β) *ipsa trahitur ad.* — *ipsamet* Pr.

(α) *habeat.* — *humanitatis* Pr.
(β) *secundum quod.* — Ad. Pr.
(γ) *quæ.* — *quia* Pr.
(δ) *consideratur.* — *consideretur* Pr.

licet, per se, illud exsistere sit naturæ divinæ, quia divina natura est suum exsistere, sicut et suum esse, natura autem humana non. Et ideo non est quærendum exsistere simpliciter naturæ humanæ in Christo, sed suppositi (α); cum nec in aliis hominibus natura habeat simpliciter exsistere, sed suppositum suum. Sed in hoc tamen est differentia, quia in Christo natura humana innititur alteri supposito, quod tamen efficitur humanum ex unione naturæ humanæ ad ipsum : ita quod non habet ibi suppositum suum proprium, distinctum a supposito divino ; in aliis autem habet proprium suppositum. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod nec naturæ humanæ, nec animæ humanæ, dum est conjuncta, debetur proprie exsistere; sed supposito, in quo sunt, debetur tale esse, per se et primo; formis autem, quasi per accidens et secundario. Et ideo non oportet quod creatio animæ Christi terminetur ad aliquod esse exsistentiæ per se, et seorsum correspondens ipsi animæ, sed ad esse suppositi divini. Nec est inconveniens aliquam novam productionem terminari ad esse antiquum, sicut dictum est in solutione primi. Nec est de ratione productionis, quod per ipsam aliquod novum esse producatur. Sufficit enim communicatio esse sine ejus productione; sicut etiam in (β) individuarum personarum productione, nullum esse actualis exsistentiæ producitur. In creatione ergo animæ Christi, esse divinum communicatur ipsi animæ, et non producitur, etc.

Ad quartum patet solutio per prædicta. Conceditur enim quod productio et conservatio naturæ assumptæ a Verbo terminatur ad esse divinum ; quod tamen non producitur, nec conservatur, sed efficitur esse humanum, et communicatur naturæ humanæ. De qua communicatione dicit beatus Thomas, 3. *Sent.*, dist. 6, q. 2, art. 3 : « Ad rationem totius duo pertinent. Unum scilicet, quod esse totius compositi pertinet (γ) ad omnes partes; quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius. Aliud est, quod partes componentes causant esse totius. Secundum autem primam et tertiam opinionem, neutrum horum invenitur in Christo. Quia opinio prima dicit quod hic homo habet suum esse proprium ; unde esse divinæ personæ ad ipsum non pertinet. Similiter, tertia opinio dicit quod est esse superadditum ad esse divinæ personæ accidentaliter; unde anima et corpus non dicuntur partes personæ (δ), sicut nec accidentia subjecti. Unde neutra ponit personam Verbi compositam. Sed secunda ponit unum esse in Christo; unde esse divinæ personæ pertinet ad utramque naturam. Non tamen illud esse causatur ex conjunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium. Unde, secundum hanc opinionem, persona Christi, post incarnationem, potest dici aliquo modo composita, inquantum salvatur ibi aliqua conditio compositi. Non tamen est ibi vera ratio compositionis; quia deficit altera conditio, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo esse divinæ personæ communicatur naturæ humanæ assumptæ. — Item, eadem quæstione, art. 2, in solutione primi argumenti, sic dicit : « Forma facit esse; non ita quod illud esse sit materiæ vel formæ, sed subsistentis. Quando igitur compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex illa forma illi composito esse absolutum per se. Quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito; sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus, secundum esse, ad hoc quod ei additur : sicut, etc., » ut allegatum est in præcedenti quæstione, solvendo ad secundum contra secundam conclusionem.

Ad quintum dicitur quod, si natura assumpta dimitteretur (α) a Verbo, exsistens in rerum natura, oporteret sibi dari novum esse actualis exsistentiæ; vel potius, ipsa daret proprio supposito tale esse. Et ideo negatur assumptum argumenti. Et de hoc dictum est in probatione secundæ conclusionis. Item, sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 3, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « Separatio dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse actu ; unde, quia, supposito quod Verbum hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, ex hoc ipso acciperet rationem personæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod in tali casu natura humana haberet aliud esse, non primo, sed secundario, ab esse quod nunc habet. — De hoc Bernardus, ubi supra : « Si humanitas Christi sibi dimitteretur, tunc ipsa exsisteret per modum suppositi, et fieret suppositum ; et sic ipsa haberet tunc exsistere illius suppositi, quod esset pure humanum, sicut modo habet suppositi sui, quod est divinum et humanum ; unde non acquireretur sibi proprium exsistere vel subsistere, sed supposito per se, et humanitati ex consequenti. » — Hæc ille.

Ad sextum, negatur minor. Nam rami inserti, et præcisi, non est eadem exsistentia; et tamen est idem ramus. Item, pars in toto, et (β) separata a toto, est eadem; et tamen non habet eamdem exsistentiam, ut patet per prædicta.

Ad septimum, conceditur totum consequens, scilicet quod natura unita præcedit, non quidem duratione, sed naturali prioritate, relationem unionis sui ad Verbum, secundum esse actuale : quia, ut superius dictum fuit, talis relatio consequitur actio-

(α) *suppositi.* — *in supposito* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *pertinet.* — *pertineat* Pr.
(δ) *personæ.* — *per se* Pr.

(α) *dimitteretur.* — *dimittetur* Pr.
(β) *et.* — *est.* Pr.

nem per quam ex humanitate et Verbo aliquo modo fit unum; ita quod unitas et indivisio eorum præcedit illam relationem, secundum esse actuale. Non tamen sequitur quod illud esse actuale, sit creatum. Ideo argumentum nil concludit contra nos.

Ad confirmationem, negatur minor. Tum (α) quia imaginatur prioritatem naturæ habere diversa signa vel instantia, in quorum uno sit causa et non ejus effectus; quæ imaginatio falsa est, quia tale prius non est prius *in quo*, sed *a quo*. Secundo, quia assumit aliud falsum, scilicet quod quandocumque forma, vel anima, est actus materiæ, det sibi esse actualis exsistentiæ; quod falsum est, nisi quando constituunt proprium suppositum. Et de hoc habitum fuit in probatione primæ conclusionis, et in solutione quarti argumenti. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 2, in solutione quarti, sic dicit: « Anima in Christo dat esse corpori, inquantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum (β) naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur (γ) nomine humanitatis, non significatur (δ) ut *quod est*, sed ut *quo aliquid est*. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam; cujus habitudinis causa est anima, inquantum perficit humanam naturam informando corpus. » — Hæc ille. — Item, q. 33, art. 3, sic dicit: « Proprie dicimus Deum factum hominem; non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus: quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem præexstitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam a Verbo assumeretur. Si autem caro Christi fuisset concepta antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim præter hypostasim Verbi Dei; quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus Verbum Dei esse unitum humanæ naturæ et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quod hypostasim præexsistentem humanæ naturæ, vel alicujus partis ejus, Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est, dicere quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum a Verbo Dei assumpta. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod erroneum est ponere naturam humanam, in aliquo signo, habuisse esse actualis exsistentiæ ante sui assumptionem: quia tunc, pro illo signo, habuisset proprium suppositum; quia subsisteret, in illo signo, cum esset, et non in alio esset, sed per se esset.

(α) *Tum.* — *tamen* Pr.
(β) *complementum.* — *completum* Pr.
(γ) *significatur.* — *signatur* Pr.
(δ) *significatur.* — *signatur* Pr.

Ad octavum dicitur quod positio nostra non tenet quod Verbum habeat tantummodo respectum ad naturam assumptam; immo, ut alias visum est, respectus ille sequitur unitatem et indivisionem duarum naturarum in Christo in esse personali. Ideo argumentum non est contra nos. Immo, est contra factorem suum: Quia ipse non ponit aliquem modum unitatis inter personam Verbi et naturam humanam, nisi per quemdam respectum dependentiæ; et non ponit indivisionem in quocumque esse. Modo, sicut arguit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2, « quæcumque differunt secundum esse, unum eorum non prædicatur de altero; sed Deus est homo, et econtra; ergo est unum esse Dei et hominis. » Item, « omne (α) quod habet per se esse, est subsistens; si ergo in Christo est duplex esse, sunt ibi duo subsistentia (β), et duæ hypostases; » hypostasis autem non prædicatur de hypostasi a se distincta; et sic ista est falsa, *Deus est homo.* Quod autem divinum esse communicetur naturæ assumptæ, sæpius dictum est. Item, præter loca superius allegata, hoc ponit in præsenti distinctione, articulo statim allegato. Item, dist. 13, q. 3, art. 1 (ad 7um), ubi dicit quod persona unitur naturæ immediate quantum ad esse. Item, 3 p., q. 6, art. 6, sic dicit: « Gratia unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur (γ) humanæ naturæ in persona Verbi (δ); quod quidem est terminus assumptionis. »

Ad nonum respondit Bernardus de Gannato, ubi supra. Nam Godofridus facit istud argumentum, quasi in forma, dicens quod « exemplum sancti Thomæ adductum de adventu novi pedis, vel manus, non valet. Quia forma totius formaliter informat pedem advenientem; et quia a forma est esse, ideo non habet aliud esse quam esse quod præcedebat. Sed non sic est hic; quia divinitas divini suppositi non informat formaliter naturam humanam ». Hæc sunt verba Godofridi. — Ad quod respondit Bernardus: « Quod, inquam, dicit arguens, quod divinitas non informat naturam humanam in Christo; — dicendum quod non oportet quod informet naturam humanam, quia ipsius non est esse (ε) simpliciter; sed sufficit quod divinitas informet suppositum naturæ humanæ. Et hoc est verum, loquendo secundum rationem; quia divinitas se habet ut forma respectu suppositi, licet sit idem realiter quod suppositum divinum. Ex hoc ergo quod divinitas sic informat suppositum divinum, quod est idem cum supposito naturæ humanæ in Christo, sequitur quod natura humana, quæ non habet exsistere nisi sui

(α) *omne.* — *esse* Pr.
(β) *subsistentia.* — *substantia* Pr.
(γ) *datur.* — Om. Pr.
(δ) *Verbi.* — Om. Pr.
(ε) *esse.* — *exemplare* Pr.

suppositi, non habeat aliud esse ab esse (α) quod divinitas dat supposito. Et ideo natura humana assumitur ad idem esse (β), sicut pes ad esse (γ) compositi. Unde exemplum bonum est. » — Hæc Bernardus. — Ex quibus patet solutio ad argumentum. Quia non oportet quod Verbum informet humanam naturam, ad hoc quod humana natura trahatur ad esse Verbi; sufficit enim quod sit suppositum ejus : quia nec animal informat pedem, cum pes trahitur ad esse animalis; sed quia forma dans esse animali, informat suppositum pedis, ideo dat ex consequenti esse ipsi pedi.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, negatur antecedens in forma : quia esse non est actus essentiæ sicut illius quod formaliter exsistit, sed sicut illius quo aliquid formaliter exsistit; et ideo nec actuat essentiam primo, sed suppositum essentiæ; sed secundario actuat essentiam, inquantum suppositum, cui debetur exsistere, exsistit in tali natura. — Item, falsum est, cum dicitur quod humanitas in Christo potentialis est respectu sui esse. De hoc Bernardus, ubi supra : « Natura humana in Christo habet esse (δ), quale debetur formæ in supposito. Non autem debetur formæ substantiali in supposito per se esse (ε), sed ipsi supposito, et ex consequenti formæ, et quasi per accidens; et sic omnino est in Christo. Unde dicendum quod humana natura habet esse in Christo formaliter, sicut in aliis, id est, esse suppositi. Ex consequenti, ipsa etiam dat esse supposito, scilicet esse essentiæ; et facit illud suppositum esse formaliter hominem, et animal, et sic de aliis quæ sunt essentialia homini. Sed quod dicit, quod omnis forma humana informans materiam, oportet quod det esse; — dicendum est quod quando forma humana sic informat materiam, quod non supponit aliquid quod habeat esse simpliciter, sicut est in aliis a Christo, tunc ipsa dat esse simpliciter; quod tamen non est ipsius, sed suppositi. Sed in Christo aliqualiter natura humana degenerat in activis, secundum Damascenum, quia advenit supposito habenti esse simpliciter; et ideo non dat sibi esse simpliciter, sed esse hoc, id est, humanum : sicut etiam forma accidentalis, quia advenit habenti esse simpliciter, non dat esse simpliciter, sed esse hoc, scilicet accidentale esse. Hoc tamen esse, quod dat humana natura, licet adveniat enti in actu, non est accidentale, id est, quod sit in genere accidentis, sicut album esse, quod dat albedo Christo; sed est in genere substantiæ per reductionem, sicut et ipsa : esse enim quod humana natura dat Christo, facit Christum per se esse in genere substantiæ, et animalis, et corporis. Nec est intelligendum quod illud esse humanum, quod formaliter dat natura humana, sit aliud ab esse simpliciter divini suppositi; immo est idem simpliciter. Sed, secundum quod illud esse simpliciter, quod est divinum, refertur ad naturam humanam ut sibi unitam, vel magis supposito, cujus proprie est esse, secundum hoc, dicitur humanum. Non ergo natura humana in Christo dat esse simpliciter, quia illud est æternum; sed trahitur ad illud esse simpliciter; et ipsa facit formaliter illud esse divinum, esse humanum. In aliis autem a Christo, facit utrumque : quia et dat esse simpliciter; et illud esse simpliciter, facit formaliter esse humanum. Sed in Christo facit tantum unum, quia advenit enti simpliciter. » — Hæc ille.

Ad secundum respondit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2, ubi arguit sic (arg. 2) : « Unum est esse Filii Dei et Patris. Si ergo unum esse est hujus hominis et Filii Dei, unum erit esse hujus (α) hominis et Dei Patris. Sed nulla est major unio quam ea quæ est aliquorum secundum esse unum. Ergo humanitas est unita Deo Patri. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum est, inquit (β), quod aliud est de Deo et de aliis omnibus rebus : quia in Deo essentia subsistens est; unde sibi secundum se debetur esse; immo ipsa est suum esse subsistens; unde essentia a persona non differt secundum rem; et ideo esse essentiæ est etiam esse personæ; et tamen persona et essentia ratione differunt. Quamvis igitur unum sit esse, tamen potest considerari vel prout est essentiæ; et sic non unitur sibi humanitas in esse divino; unde non unitur Patri : vel potest considerari secundum quod est personæ; et sic unitur in esse divino. » — Hæc ille. — Ex quibus patet solutio ad argumentum : quia prima consequentia ibidem facta non valet, nec sua probatio similiter.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum aliorum**, dicitur quod unitas ipsius esse in Christo attenditur secundum suppositum; quia unum suppositum non potest habere plura esse simpliciter. Et ad hujus improbationem, negatur consequentia ibi facta; quia non oportet quod, si unitas suppositi arguit unitatem esse, quod similiter pluralitas suppositorum arguat pluralitatem esse, maxime ubi plura supposita relativa identificantur in una essentia absoluta, quæ est suum esse. Unde ad hoc argumentum solvit sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 2, ubi arguit sic (arg. 3) : « In Trinitate, quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse, propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ,

(α) *esse ab esse.* — *exemplare ab exemplare* Pr.
(β) *esse.* — *exemplare* Pr.
(γ) *esse.* — *exemplare* Pr.
(δ) *esse.* — *exemplare* Pr.
(ε) *esse.* — *exemplare* Pr.

(α) *hujus.* — *Filii* Pr.
(β) *inquit.* — *inquam* Pr.

quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse, præter esse naturæ; et ideo tres personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse naturæ, et aliud esse personæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod tria supposita possunt habere idem esse simpliciter, si sint eadem essentia; sed unum suppositum non potest habere duo esse simpliciter, quia ex hoc sequeretur ipsum esse duo entia absoluta. Et quod hoc argumentum sit sophisticum, patet. Nam, si forma arguendi valeret, æqualiter concluderet quod in Christo sint duo esse per se subsistentiæ, sicut duo esse actualis exsistentiæ; quod tamen negat arguens. Quod patet, arguendo sic, sicut ipse arguit : Pluralitas per se subsistentiæ, vel attenditur in Christo, etc., nil aliud mutando in argumento, nisi loco *esse* ponendo *esse per se subsistentiæ*. Quia, sicut consequens ad quod ipse deducit, scilicet quod esse (α) actualis exsistentiæ sit multiplex in divinis personis, est inconveniens; ita, et multo fortius, quod in eis sint multa esse per se subsistentiæ. Causa autem quare neutrum argumentum valet, est : quia divinæ personæ sunt relativæ; esse vero simpliciter, est absolutum, et potissime esse divinarum personarum, quod non est aliud quam esse divinæ naturæ; modo rationi magis consonum est quod in uno absoluto fundentur plures relationes, quam quod plura esse absoluta realiter distincta et per se subsistentia conveniant, vel fundentur in uno supposito relativo.

Ad secundum dicitur quod, si argumentum valeret, non solum probaret quod in Christo sunt duo esse, immo quod in illo sunt duo supposita : quia agere, sicut supponit esse, ita et suppositum; et ideo, si ex pluralitate actionum arguitur duplex esse, ita et duplex suppositum; quod est falsum et erroneum. Ideoque dicitur quod argumentum neutrum prædictorum concludit : quia, licet agere supponat esse et suppositum, non tamen sicut adæquatum principium; sed talis adæquatio est inter operationem in genere vel specie sumptam, et formam vel naturam, quæ est *principium quo* talis actionis : idem enim suppositum, et per idem esse exsistentiæ, potest esse *principium quod* operationum genere distinctarum, dum tamen habeat formas elicitivas talium operationum genere distinctas, et dantes diversa esse essentiæ. Unde ad hoc argumentum quasi in forma respondet sanctus Thomas, 9. *Quodlibeto*, art. 3, ubi sic arguit : « Sicut esse est suppositi, ita et operatio. Sed (6) unitas suppositi non facit quin in Christo sint multæ operationes. Ergo non facit quod in Christo sit tantum unum esse. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod operatio suppositi non est de integritate unitatis (α) ejus, sed sequitur ejus unitatem : nam unius suppositi invenimus multas operationes, secundum diversa operationum principia, quæ supposito insunt; sicut homo aliud operatur lingua et manu. Sed esse est id (6) in quo fundatur unitas suppositi; unde esse multiplex præjudicat unitati. » — Hæc ille.

Ad tertium patet responsio per dicta ad quintum Scoti. Dicitur enim quod, si natura humana dimitteretur a Verbo, tunc ipsa haberet aliud suppositum quam modo habeat; et per consequens, aliud esse actualis exsistentiæ haberet, sibi correspondens secundario et ex consequenti. Et ad hujus improbationem, dicitur primo, quod, si major intelligatur de esse essentiæ, vera est. Si autem intelligatur de esse actualis exsistentiæ, tunc distinguitur. Quia amissio talis esse potest dupliciter contingere : uno modo, propter deperditionem antiquæ formæ et adventum (γ) novæ formæ, et propter primum motum physicum, qui est alteratio; et illud quod sic perdit totaliter esse præcedens, vere corrumpitur : alio modo, propter tractum ad aliud completius et perfectius, sine quacumque deperditione principiorum essendi, sed per solum impedimentum principiorum, ne causent esse, et ne exeant in actum essendi; sicut contingit cum ramus inseritur arbori, vel gutta aquæ additur amphoræ; et sic illud quod taliter amittit esse præcedens, non oportet quod vere corrumpatur. Et sicut distinctum est de corruptione, ita potest distingui de generatione. Nunquam enim est vera generatio propter solam acquisitionem novi esse actualis exsistentiæ, nisi illa acquisitio fiat propter acquisitionem alicujus principii essendi, potissime propter formam : quia quod sic acquirit esse sine alteratione prima, quasi nihil novum acquirit, cum illud prius haberet in potentia summe proxima; quia prius habuisset esse, quod modo habet, nisi principium essendi habuisset impedimentum; ita quod non erat in potentia ad hoc esse, nisi accidentali, et non essentiali, sicut dicimus de gravi posito sursum, 8. *Physicorum* (t. c. 32).

De hoc satis dictum fuit, 2. *Sentent.*, dist. 15, ubi tractabatur de pluralitate formarum. Et adducta sunt ibi dicta sancti Thomæ in tractatu *de Natura materiæ;* de quibus hic aliqua referam. Inquit enim in illo tractatu, circa finem (cap. 9) : « Triplex est potentia, in qua aliquid dicitur esse : scilicet potentia materiæ, in qua nihil est de illo quod de potentia educendum est; potentia mixti, vel materiæ, quæ est in alteratione, in qua, licet essentia

(α) *esse.* — *est* Pr.
(6) *Sed.* — *Si* Pr.

(α) *unitatis.* — *unionis* Pr.
(6) *id.* — *idem* Pr.
(γ) *antiquæ formæ et adventum.* — Om. Pr.

formæ non sit, virtus tamen est; potentia totius, secundum quam partes sunt in toto, quæ est maxime actui propinqua, secundum Philosophum; unde in eis, cum nihil sit agens ad actum proprium, ut est quando harmonia est perfecta, necessario erunt essentiæ formarum prope (α) sua esse. Hoc autem facilius scietur, si gradus et ordo rerum materialium diligenter discutiatur. Sciendum est igitur quod communissimus unitatis modus repertus in rebus materialibus, est unitas continuitatis. In omnibus enim rebus materialibus, hæc unitas reperitur. Primum namque accidens, quod sequitur materiam, est quantitas. Super hanc autem unitatem, in diversis rebus reperitur unitas suæ formæ propriæ : in quibusdam autem magis, in quibusdam vero minus perfecte, ut habetur, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 9). Unitas autem continuitatis vel quantitatis in re reperta, maxime potentialis invenitur; quia omne continuum, est unum actu, et multiplex in potentia : sicut lineæ partes non sunt aliqua duo in actu, sed sunt unum actu; ipsa vero (β), scilicet linea, est (γ) duo in potentia, et, facta divisione, fit (δ) duo actu; sola enim divisio facit in continuis esse actu; unde in divisione lineæ non inducitur aliquid novi in ipsis divisis, sed essentia lineæ eadem, quæ prius erat actu una, et multiplex in potentia, per divisionem facta est multa in actu. Est tamen hic (ε) similitudo cujusdam corruptionis; quia actus prior, qui erat totius, ablatus est, et potentia ducta est ad actum posteriorem per solam divisionem. Consimile penitus reperitur in lapide, et in igne, et in omnibus generabilibus et corruptibilibus inanimatis : forma enim totius in eis, per quam habent unitatem quamdam suæ naturæ super unitatem quantitatis, secundum totam rationem formæ est in qualibet parte talium rerum; unde, facta divisione, manet essentia ejusdem formæ in partibus ab invicem divisis : quælibet enim pars ignis, est ignis; et quælibet pars lapidis, est lapis. Est tamen in istis divisionibus quædam similitudo corruptionis et generationis : non quod novæ formæ per talem divisionem inducantur; sed quia esse, sive actus prior, aufertur per ipsam divisionem, et potentia ducitur ad actum proprium. Super hæc autem sunt animata imperfecta, ut plantæ, et etiam quædam imperfecta animalia, ut sunt anulosa. Et in ipsis iterum idem invenitur : quia, cum avellitur ramus ab arbore, non advenit nova forma vegetabilis, sed eadem essentia, quæ una erat in arbore tota, etiam in actu uno, simul erat multiplex in potentia, et per divisionem novum esse perdit (ζ), et alius actus secutus est. Similiter, in animalibus anulosis est anima actu una, sed est multiplex in potentia accidentali; unde, facta divisione, et remoto actu priori et unitate actus, sunt multa in actu. Et sic facile est videre quomodo essentia alicujus formæ est in potentia accidentali ad esse, quod tamen nondum habet. Et hoc totum contingit propter imperfectionem talium formarum : quia, cum sint sub uno actu, simul sunt sub potentia multiplici, respectu diversorum esse, quæ acquiruntur sine aliqua corruptione in suis essentiis, sed sola divisione facta. In animalibus vero perfectis, et præcipue in homine, forma quæ est una in actu, non est multiplex in potentia, ut per divisionem constituatur (α) eadem essentia sub diversis esse et diversis actibus; cum anima hominis non dividatur per se, nec per accidens. Unde, cum in homine sit unitas continuitatis cujusdam, quæ manifesta est tam in carne et osse quam in aliis membris quæ sibi conjunguntur propter naturam ipsam continuitatis, necessario erit in eo aliqua alia essentia formæ, quæ per solam divisionem a toto habeat esse actu, etc. » — Hæc ille. — Et frequenter, in eodem tractatu, dicit eamdem essentiam formæ successive habere diversa esse, sine quacumque generatione et corruptione. Non ergo acquisitio novi esse simpliciter, aut secundum quid, inducit generationem simpliciter, aut secundum quid ; nisi concurrat acquisitio novæ formæ, et principium essendi.

Ad quartum dicitur quod responsio ibi data, bona est, ut patuit in solutione primorum quinque argumentorum Scoti. Tunc, ad improbationem responsionis, negatur minor. Nam, licet per mortem Christi non fuerit amissa unio animæ ad Verbum, nec unio carnis ad ipsum, fuit tamen amissa unio tertiæ entitatis, quæ dicitur humanitas. Sed arguens in hoc fallitur, quia negat totum distingui a partibus, ut alias (dist. 2, ad arg. contra 2am concl.) patuit. Addendum est autem illi responsioni, quod humana natura, in nativitate vel morte Christi, non solum acquisivit, vel amisit relationem unionis ad esse divinum; immo, præter hoc, acquisivit vel amisit (β) immediate ipsum esse personale Verbi, et unitatem, et indivisionem ad illud, ut alias (2. *Sentent.*, dist. 15, q. 1, art. 3, etc.) dictum fuit.

IV. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, respondit Bernardus de Gannato, ubi supra; nam hoc argumentum est Godofridi. Et ideo responsio hujus posita est in solutione secundi Scoti, recitando dicta Bernardi. Et addit Bernardus contra Godofridum dicentem quod non minus dat natura humana, in Christo, quam naturæ accidentales supervenientes, etc. : « Potest, inquit Bernardus, concedi quod plus dat quantum ad esse essen-

(α) *prope.* — *proprie* Pr.
(β) *vero.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — *sunt vero* Pr.
(δ) *fit.* — *fiunt* Pr.
(ε) *hic.* — *hæc* Pr.
(ζ) *perdit.* — Om. Pr.

(α) *constituatur.* — *constitueretur* Pr.
(β) *vel amisit.* — Om. Pr.

tiæ : quia dat esse in genere substantiæ; formæ autem accidentales quæ sunt in Christo, non dant esse simpliciter, sed accidentale. Item, potest concedi quod minus dat : quia non dat esse simpliciter, cum illud præexsistat; nec secundum quid, cum non sit forma accidentalis; formæ autem accidentales dant ei esse secundum quid. Et causa hujus diversitatis visa est. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur sicut ad secundum aliorum. Negatur enim antecedens, ubi essentia est impedita, et non potentia, sicut est in Christo. Ad essentiam namque non sequitur esse, nisi constituat suppositum; in Christo autem natura humana non constituit suppositum, quia trahitur ad aliquid perfectius. Et de hoc multa dicta sunt prius.

Ad tertium dicitur quod, si major intelligatur de proprio esse creato, quod naturaliter natum est sequi humanitatem, falsa est; quia accidentia corporalia possunt sequi humanitatem, non solum quando dat supposito proprium esse, immo quando nullum esse dat. Si vero intelligatur major generaliter de quocumque esse, nihil concludit argumentum; quia nos concedimus quod humanitas in Christo habet esse divinum personale. De hoc sanctus Thomas, in tractatu *de Natura materiæ*, multa dicit, alibi recitata, cum de pluralitate formarum in homine loqueremur, 2. *Sentent.* (dist. 15). Unde, inter cætera, dicit (cap. 8) : « Possibile est ponere essentiam alicujus formæ in homine, sine hoc quod eam sequatur aliquod esse substantiale, etc. » Item, plus dicit : « Non repugnat intelligere ponere essentiam formæ ad quam dependeat quantitas secundum originem, sine tamen esse quod se habeat ad illam formam ut principiatum ad suum principium, etc. » Et multa similia dicit ibidem.

V. Ad argumenta Joannis de Neapoli. — **Ad primum** Joannis de Neapoli, patet responsio ex præcedenti quæstione. Damascenus enim, in verbis illis, loquitur de homine quoad naturam hominis, et partes ejus, et naturales ejus proprietates; nam quodlibet tale assumpsit, et curavit. Sed esse actualis exsistentiæ simpliciter non est de numero dictorum; quia nec est natura humana, nec pars ejus, nec aliquid sibi proprium, nec quid necessario consequens eam. Item, istud argumentum est contra arguentem, et quemcumque catholicum tenentem in Christo non esse duo supposita. Et eo modo quo ipse respondebit, nos respondebimus. Nam, sicut ipsi arguunt, nos arguemus sic : Quidquid Deus plantavit in natura humana, illud assumpsit; sed personalitatem et hypostasim per se subsistentem (α) plantavit in natura humana; igitur omnia ista assumpsit. Consequens est erroneum. Nec valet si dicatur quod in hoc processu est fallacia figuræ dictionis, mutando unum prædicamentum in aliud. Hoc, inquam, non valet : quia similiter dicam quod ita est in argumento quod facit contra nos; quia sub ly *quidquid*, quod est distributivum pro natura et ejus principiis, subsumitur esse, quod neutrum prædictorum est, immo est accidens omni naturæ creatæ, ut superius (1. *Sentent.*, dist. 8) dictum est.

Ad secundum patet per idem; quia idem argumentum potest fieri de personalitate et de per se subsistentia humana, quarum neutram Verbum assumpsit. Dico igitur quod perfectio hominis est duplex. Una, quæ est propria humanæ naturæ prout distinguitur a quacumque alia natura, sicut esse risibilem, rationalem, etc.; et talem perfectionem subtrahere humanæ naturæ in Christo, inconveniens est. Alia vero perfectio convenit homini inquantum convenit cum aliis naturis, sicut personalitas, suppositatio, subsistentia; et talem perfectionem subtrahere naturæ humanæ in Christo, cum additione superioris perfectionis, non est inconveniens; quia dignius est personari et suppositari divina personalitate et divina subsistentia, quam humana. — Vel aliter dici potest, conformiter ad superiora, quod, sicut Christus suscepit humanam naturam, non autem hypostasim aut personam, ita nec assumpsit illa quæ sunt propria hypostasi vel personæ, cujusmodi est subsistere per se, non in alio esse. — Item, cum dicitur quod summa perfectio hominis est esse, falsum est : secundum hoc enim sequeretur quod esse esset ultima hominis beatitudo, aut felicitas; quod falsum est. Nec valet probatio : quia perfectio accidentalis, uno modo est melior perfectione substantiali; sicut gratia et gloria, quam natura. — Et de hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 5, art. 1 (ad 1um), sic dicit : « Licet bonum et ens sint unum secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam, cum ens dicat proprie esse in actu, actus autem habeat (α) proprie ordinem ad potentiam, secundum hoc aliquid dicitur ens simpliciter, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale uniuscujusque rei. Unde per suum esse substantiale, dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid : sicut esse album significat (6) esse secundum quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexsistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile; et per consequens, dicit rationem ultimi. Unde illud quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet

(α) *et hypostasim per se subsistentem.* — *hypostasim per se subsistere* Pr.

(α) *habeat.* — *habet* Pr.
(6) *significat.* — *signat* Pr.

ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic igitur, secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est, inquantum ens; secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et (α) bonum simpliciter. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod esse substantiale non est maxima perfectio hominis, immo quasi minima. Et, quidquid sit de hoc, tamen esse simpliciter, cum sit proprium suppositi (β), repugnat unioni et assumptioni ad aliud suppositum.

Ad tertium patet responsio per dicta ad argumentum septimum Scoti (γ) et ejus confirmationem. Quia, si argumentum procederet, non solum probaret quod natura humana prius natura habuit esse quam assumeretur, immo quod prius natura fuit suppositata proprio supposito; quia, pro illo priori, ipsa habuit esse per se subsistens, cum suum esse nulli inniteretur, nec esset in supposito alieno, nec in alio ut in subjecto, quod sufficit ad rationem suppositi. Dico igitur ad argumentum, quod natura humana, pro nullo signo durationis vel naturæ, fuit prius perfecta quam assumpta; sed simul fuit perfecta et assumpta. Nec valet consequentia ibidem facta, Ergo fuit assumpta imperfecta (δ) : quia, ut dictum est, pro nullo priori, ante sui assumptionem, fuit, nec perfecta, nec imperfecta; quia primum instans suæ creationis fuit primum instans suæ perfectionis et suæ assumptionis. Unde fictio est imaginari talia signa naturæ, ut superius dictum est.

Si autem quæritur : Numquid prius natura, humana natura fuit perfecta quam assumpta? — dicitur quod non; immo, econtra, prius natura fuit unita quam perfecta, potissime loquendo de accidentali perfectione, cujusmodi est esse, et accidentia, quæ sunt extra rationem essentiæ et humanæ naturæ. Secus est de perfectione essentiali, aut de propria passione essentiæ. Quod patet in simili. Sanctus Thomas enim, 3 p., q. 7, art. 13, quærit similem quæstionem, scilicet : Utrum gratia habitualis in Christo sequatur unionem. Et respondet sic : « Unio humanæ naturæ ad divinam, quam supra (ibid., q. 6, art. 6) diximus esse ipsam unionis gratiam, præcedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturæ et intellectus. Et hoc triplici ratione. *Primo* quidem, secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens naturam humanam, quæ secundum hoc dicitur esse missa in mundum, quod naturam humanam assumpsit; principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii, secundum ordinem naturæ, est prior missione Spiritus Sancti; sicut, ordine naturæ, Spiritus Sanctus procedit a Patre et a Filio dilecto. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturæ, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti. *Secundo*, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia deitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis. Præsentia autem Dei in Christo, intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens unionem hanc, sicut splendor solem. *Tertio*, ratio hujus ordinis accipi potest ex fine gratiæ. Ordinatur enim ad bene agendum; actiones autem sunt suppositorum et individuorum; unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in natura humana ante unionem, ut ex supra dictis patet (ibid., q. 4, art. 2). Et ideo gratia unionis, secundum intellectum præcedit gratiam habitualem. » — Hæc ille. — Sicut autem ipse dicit de gratia habituali, ita dico de omni accidentali perfectione naturæ humanæ, potissime respiciente suppositum exsistens (α) simpliciter, propter tertiam rationem. Similiter, propter secundam, quia unio personalis est causa omnium perfectionum naturæ humanæ, et sic præcedit quamlibet perfectionem, sicut causa suum effectum. Non tamen oportet ibi somniare signa naturæ. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem ad quam disponit, in his quæ successive perficiuntur; ita naturaliter perfectionem sequitur, quam jam aliquis assecutus est : sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis jam præexsistentis. Humana autem natura in Christo, unita est personæ Verbi a principio, sine successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit, in *Enchiridione* (cap. 40), quod *gratia est quodammodo Christo homini naturalis.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod perfectiones, non solum gratuitæ, verum etiam naturales humanæ naturæ, sequuntur, ordine naturæ, unionem humanæ naturæ ad Verbum.

Ad quartum patet responsio ex dictis Bernardi de Gannato superius recitatis, in solutione secundi Scoti (β).

(α) *et.* — *id est* Pr.
(β) *suppositi.* — *suppositum* Pr.
(γ) *septimum Scoti.* — Om. Pr.
(δ) *imperfecta.* — *imperfecte* Pr.

(α) *exsistens.* — *et ens* Pr.
(β) *Scoti.* — Om. Pr.

Ad quintum, negatur consequentia principalis. Cujus ratio est : quia natura humana in Christo, se habet per modum partis, vel formæ, et naturæ substantialis; constat autem quod nunquam pars, aut forma substantialis, aut natura exsistit per esse proprium, sed solum per esse totius, aut compositi, vel suppositi ; secus est de accidentibus. Et quod dicitur, quod natura humana habet se in Christo per modum accidentis, — parum valet. Quia, ut dicit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 6, in solutione secundi : « Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi : sicut in resurrectione, corpus adveniet animæ præexsistenti; non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam ; non sic est de albedine, quia aliud esse est albi, et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei, ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam ; ex tempore autem advenit ei natura humana, quasi assumpta ad unum esse, non prout est naturæ (sicut corpus assumitur ad esse animæ), sed ad unum esse, prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod humana natura non habet in Christo illum modum accidentalitatis quem arguens putat.

De prædictis, Bernardus, ubi supra, sic dicit : « Quando substantia separatur ab accidentibus in Eucharistia, non acquiritur eis novum exsistere; sed illud exsistere quod habebant in alio quando separata sunt, habent per se, virtute divina : ita ut exsistere (α) quod prius habebant, fiat exsistere simpliciter, quantum ad modum essendi, scilicet non essendo in alio; quod facit virtus divina. Non ergo datur eis novum exsistere, sed novus modus essendi; qui modus essendi per se potest vocari subsistere. Si autem natura aliqua præexsistens in aliquo supposito, ut pes, uniretur alii per divinam virtutem, tunc suum subsistere fieret inexsistere, ita quod tunc assumeretur ad exsistere simpliciter illius suppositi cui uniretur. Nec tamen haberet aliud exsistere quam exsistere illius suppositi : quia non est aliud exsistere totius et partis; quia exsistere totius, est exsistere partium, ex consequenti, eo modo quo partes exsistunt in toto. » — Hæc ille.

Ad argumentum pro quæstione, patet responsio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *secundum*. — Ad. Pr.

DISTINCTIO VII. ET VIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN CHRISTO SINT DUÆ FILIATIONES

Circa septimam et octavam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum in Christo sint duæ filiationes.

Et videtur quod sic. Quia filiatio qua quis dicitur filius alicujus, ut patris, vel matris, dependet aliqualiter ab eo : quia esse relationis est ad aliud aliqualiter se habere; unde, et interempto uno relativorum, interimitur et reliquum. Sed filiatio æterna, qua Christus est Filius Dei Patris, non dependet a Matre; quia nullum æternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius Matris filiatione æterna. Aut ergo nullo modo est filius ejus? quod est falsum; aut oportet quod sit filius ejus quadam alia filiatione temporali. Ergo sunt in Christo duæ filiationes.

In oppositum arguitur. Quia, sicut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 3 (cap. 14), ea quæ sunt naturæ multiplicantur in Christo, non autem ea quæ sunt personæ. Sed filiatio maxime pertinet ad personam; est enim proprietas personalis. Ergo in Christo est tantum una filiatio.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod in Christo non est nisi unica filiatio realis.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 35, art. 5, ubi sic dicit : « Circa hoc, inquit, sunt diversæ opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quæ est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii vero attendentes ad subjectum filiationis, quod est persona vel hypostasis, ponunt in Christo tantum unam filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam. Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur,

oporteret quod quilibet homo haberet in se duas filiationes : unam, qua (α) referretur ad patrem; et aliam, qua (β) referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione unumquemque referri ad suum patrem et matrem, propter unitatem causæ : eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre; unde eadem relatione ad utrumque refertur. Et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, et de domino qui gubernat diversos subjectos eadem potestate. Si vero sint diversæ causæ specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse : sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio utriusque magisterii; et ideo diversis relationibus unus et (γ) idem homo potest esse magister, vel diversorum, vel eorumdem, secundum diversas doctrinas. Contingit (δ) autem quandoque quod aliquis habeat relationem ad plures secundum diversas causas, ejusdem tamen speciei : sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos actus generationis; unde paternitas non potest differre specie, cum actus generationum sint idem speciei. Et quia plures formæ ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quod sint plures paternitates, in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali. Si autem aliquis sit pater plurium, unius generatione naturali, et alterius per adoptionem, tunc sic habet in se plures paternitates. Manifestum autem (ε) est quod non una et eadem nativitate Christus est natus ex Patre ab æterno, et ex Matre ex tempore; nec nativitas est unius speciei. Unde, quantum ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem, et aliam æternam. Sed quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturæ, sed solum persona vel hypostasis; in Christo autem non est persona vel (ζ) hypostasis, nisi æterna; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quæ sit in hypostasi æterna. Omnis autem relatio quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum. Et ideo relatio qua Christus refertur ad Matrem, non potest esse realis, sed secundum rationem tantum. Et sic, quantum ad aliquid, utraque opinio dicit verum. Nam, si attendamus ad causas, vel ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes, secundum dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum æternum, non potest esse in Christo realiter nisi una filiatio. Dicitur tamen relative Filius ad Matrem, relatione quæ cointelligitur relationi qua Mater refertur ad Filium : sicut Deus dicitur Dominus relative ad creaturam, relatione quæ cointelligitur relationi reali (α), qua creatura subjicitur Deo. Et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, tamen realiter dicitur (β) Dominus, ex reali subjectione creaturæ ad ipsum. Et similiter, Christus dicitur realiter (γ) Filius Virginis Matris, ex reali relatione maternitatis ad Christum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : In illo est tantum unica filiatio, quod habet unam, et non est capax alterius. Sed Christus est hujusmodi (δ). Igitur. Major et minor patent ex dictis. Unde hanc innuit sanctus Thomas, ibidem, in solutione primi, dicens : « Nativitas temporalis causaret quidem in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum hujus filiationis capax. Quod quidem esse non potest. Ipsum enim suppositum æternum non potest esse susceptivum relationis temporalis. Nec etiam potest dici quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanæ naturæ, sicut et (ε) temporalis nativitatis : quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subjectam filiationi, sicut est aliqualiter subjecta nativitati; cum enim æthiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod dens æthiopis sit subjectum albedinis; natura autem humana nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia hæc relatio directe respicit personam. » — Hæc ille. — Simile ponit, 3. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5. Item, 9. *Quodlibeto*, art. 4.

Secunda conclusio est quod, licet Christus non referatur ad Matrem aliqua reali filiatione, refertur tamen ad ipsam aliqua alia reali relatione.

Hanc ponit sanctus Thomas, in prædicto *Quodlibeto*, art. 4, sic dicens : « In hoc differt *ad aliquid* ab aliis generibus, quod alia genera ex propria ratione sui habent quod aliquid sint (sicut quantitas, ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit; et similiter de aliis); sed *ad aliquid* ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed ad aliquid. Unde inveniuntur quædam *ad aliquid*, quæ nihil sunt in rerum natura, sed in ratione; quod in aliis generibus non convenit. Et quamvis *ad aliquid* ex ratione sui generis non habeat quod aliquid ponat, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat : quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura; unde *ad aliquid* non esset

(α) *qua.* — *quod* Pr.
(β) *qua.* — *quæ* Pr.
(γ) *et.* — *etiam* Pr.
(δ) *Contingit.* — *Convenit* Pr.
(ε) *autem.* — Om. Pr.
(ζ) *vel.* — Om. Pr.

(α) *reali.* — Om. Pr.
(β) *dicitur.* — *est* Pr.
(γ) *realiter.* — Om. Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ε) *et.* — *est* Pr.

unum de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale (α), per quod ad alterum dependeat et comparetur, tunc dicitur realiter comparari, vel dependere, vel referri; sicut æqualitas ponitur relatio realis ex virtute quantitatis, quæ æqualitatem causat. Quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo unitas realis relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa : ut quia una quantitas est, per quam pluribus sum æqualis, in me non est nisi una relatio realis æqualitatis, habens respectus ad plures. Similiter, quia una nativitate ex matre et patre sum genitus, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus. Sed in Christo non possumus dicere unam causam esse filiationis, secundum quod refertur ad Patrem et ad Matrem; cum sint duæ nativitates penitus disparatæ. Unde, si esset aliquid quod filationem temporalem posset recipere quasi subjectum, oporteret ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio est talis relatio, quæ non potest habere pro subjecto nisi ipsum suppositum. In Christo autem non est nisi suppositum æternum; quod quidem non potest esse subjectum alicujus relationis temporalis : quæcumque enim relationes temporales de Deo dicuntur, sunt relationes rationis, et non rei. Unde filiatio qua Christus refertur ad Matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum; sicut et cæteræ quæ de Deo dicuntur ad creaturas. Non enim potest dici quod subjectum filiationis sit suppositum æternum, ratione humanæ naturæ vel alicujus partis suæ, sicut dicitur subjectum mortis vel alicujus passionis : quia sic humana natura ipsa, vel pars ejus, esset primum subjectum filiationis, et denominaretur per ipsam; sicut contingit de aliis accidentibus quæ attribuuntur Christo ratione humanæ naturæ. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subjecto habere. Nihil tamen prohibet aliquas relationes reales inesse Christo ad Virginem, sicut cum dicimus corpus Christi esse originatum a Virgine; sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus, secundum primam opinionem, suppositum creatum aliud esse in Christo ab increato. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Posito sufficienti susceptivo, et sufficienti fundamento, et termino, et omni causa alicujus realis relationis, ponitur talis realis relatio. Sed in Christo est sufficiens causa multarum relationum realium, tam fundativa quam susceptiva. Igitur, etc. Minor patet : quia in Christo est vel fuit realiter generatio passiva, et nativitas passiva, quæ fundat relationem producti ad producens, et originati ad originans; in ipso est etiam sufficiens susceptivum, scilicet corpus humanum, et ejus partes. Et hæc omnia in comparatione ad Matrem. Igitur Christus habet realem relationem ad Matrem.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Unde contra primam arguit Scotus (dist. 8, q. 1), probando quod in Christo sint duæ reales filiationes.

Primo sic. Quia, si hoc negaretur, hoc esset quia, licet fundamentum plurificetur, non tamen suppositum, cujus proprie est filiatio. — Sed contra. Si filiatio tantum est personæ, ita quod non possit plurificari non plurificato supposito, licet fundamentum plurificetur : aut hoc contingit inquantum est relatio absolute (α); aut inquantum talis originis (β) relatio. Non primo modo : quia tunc, si Christus fuisset albus, non fuisset realiter similis alicui alteri albo; nec fuisset realiter æqualis alteri habenti tantam quantitatem quantam ipse; tunc etiam in suppositis creatis relationes non possent multiplicari propter fundamenta. Si secundo modo, hoc est falsum : quia non plus repugnat relationi originis plurificari in eodem supposito, quam ipsam originem, quæ quasi præcedit relationem ut proxima ratio fundamenti; sed origines plurificantur in eodem supposito, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*), lib. 3, capit. 7 : *Duas*, inquit, *generationes Christi veneramur*.

Secundo. Nam Pater æternus, etsi sit unum suppositum, tamen habet duas relationes originis, videlicet ad Filium et Spiritum Sanctum; et ita super unum et idem suppositum fundantur duæ relationes activæ, et super idem fundamentum. Ergo, multo magis, super duo fundamenta diversa (γ) possunt fundari duæ relationes originis passivæ.

Tertio. Christus habet duas operationes, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 15). Relatio autem non magis respicit suppositum quam operatio, quia suppositi est operari. Ex quo arguitur ad propositum : Quia, sicut Christus naturaliter operabatur quibusdam operationibus naturæ humanæ, ita, si genuisset duos filios realiter, habuisset in se duas paternitates ad illos, propter duas generationes activas. Ergo, modo, propter duas generationes passivas, habet duas filiationes.

(α) *reale*. — Om. Pr.

(α) *absolute*. — Om. Pr.
(β) *originis*. — Om. Pr.
(γ) *diversa*. — *accepta* Pr.

Quarto. Quia quod competit Christo præcise (α) secundum rationem personalitatis æternæ, non dicitur de illo inquantum homo; sicut hæc est falsa, *Christus, inquantum homo, est persona.* Ergo et hæc, *Christus, inquantum homo, est Filius,* si filiatio (β) dicitur de Deo solum secundum rationem vel relationem personalitatis æternæ.

Quinto. Quia distinctio priorum naturaliter, concludit distinctionem posteriorum. Sed non tantum suppositum naturaliter præcedit relationem, sed etiam fundamentum. Ergo, multiplicato fundamento, multiplicatur relatio. Et ita, in proposito, cum sint duo fundamenta, duæ erunt relationes (γ).

Sexto. Filiatio est habitudo naturaliter producti similis suo producenti in natura intellectuali. Istæ particulæ patent : quia, sicut paternitas est habitudo producentis, ita filiatio est habitudo producti; *naturaliter* etiam additur, quia, propter defectum hujus particulæ, Spiritus Sanctus non est Filius; *similis producenti* additur, quia, propter hoc, vermis non est filius hominis; *in natura intellectuali* additur, quia ideo ignis non est filius ignis, nec planta plantæ, nec brutum bruti proprie. (Quod si contendas brutum esse filium bruti, tunc filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali vel sensitiva (δ).) In ista autem descriptione, nihil primo et per se respicit suppositum, nisi ratione productionis passivæ; quia omnia alia addita respiciunt naturam in producente, vel in producto, vel in utroque. Filiatio ergo ratione (ε) nullius determinat sibi ut sit suppositi (ζ), magis quam generatio passiva. Sed generatio passiva multiplicatur ad multiplicationem naturarum actualiter exsistentium acceptarum per ipsas generationes, ut patet per Damascenum (*de Fid. orth.*), lib. 3, cap. 7; quia Christi sunt duæ generationes. Ergo filiatio plurificatur ad plurificationem illarum.

Septimo. Quia ad duos terminos non potest esse eadem relatio; quia tunc idem simul esset et non esset.

Octavo. Quia quæcumque proprietas personalis divina æque non respicit aliquod creatum pro termino. Ergo, sicut paternitas æterna non potest esse relatio qua Pater dicitur esse pater temporalis, ita nec filiatio æterna.

Nono. Quia, si Mater genuisset purum hominem, fuisset vere mater, et ille vere filius, filiatione reali. Sed non minus egit modo quam egisset tunc; nec Christus, ut homo, minus realiter accepit naturam ab ipsa, quam alius accepisset. Ergo, ex natura extremorum, est modo in Christo aliqua nova filiatio realis. — Hæc Scotus, in forma.

(α) *præcise.* — Om. Pr.
(β) *filiatio.* — *filius* Pr.
(γ) *duæ erunt relationes.* — Om. Pr.
(δ) *intellectuali vel sensitiva.* — *sensitiva non intellectuali* Pr.
(ε) *ratione.* — *respectu* Pr.
(ζ) *ut sit suppositi.* — *suppositum, ut sit suppositum, nisi ratione naturæ ut fundamenti* Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Arguit etiam (α) Aureolus (in quæst. super *Reportationes* 3. *Sentent.*, q. 16).

Primo. Quia, licet effectus aliquando referatur ad causam, sine hoc quod causa referatur ad effectum, nunquam tamen invenitur econtra, quod causa referatur ad effectum, et effectus non referatur ad causam. Sed Virgo Maria realiter refertur ad Christum, sicut causa ad effectum. Igitur, etc. (β).

Secundo sic. In Christo sunt duæ nativitates, et duæ generationes passivæ. Ergo et duæ reales filiationes. Probatur consequentia : quia nativitas, et generatio passiva, et filiatio, idem sunt realiter. Quod probatur ex loco a conjugatis : quia idem est esse natum, et esse genitum, et esse filium; et idem est genitrix, et mater. Et sicut filius dicitur generatione filius, ita generatus dicitur generatione generatus. Unde filiatio non est nisi generatio passiva, ut transiit in præteritum. Et ideo non potest dici quod filiatio fundetur super generationem passivam.

Confirmatur. Quia, sicut negatur ista, *Christus est duo filii,* ita negatur ista, *Christus est duo nati,* vel *duo geniti;* et tamen certum est quod in Christo sunt duæ nativitates, et duæ generationes passivæ.

Tertio. Quia non propter aliud negatur quod in Christo sint duæ filiationes, nisi quia non conceditur quod Christus sit duo filii. Sed hoc non impedit : quia, sicut Christus non est plures quales propter plures qualitates, nec plures scientes propter plures scientias, cum tamen habeat omnes scientias; ita, licet in eo sint plures filiationes reales, non tamen propter hoc oportet concedere quod sint plures filii.

Quarto. Quia suppositum non est immediatum fundamentum relationis, sicut tu supponis. Licet enim natura non sit genitum, sed suppositum, tamen natura est fundamentum relationis; sicut est illud a quo profluit actio et passio, et tamen actiones et passiones dicuntur esse suppositorum. Unde, licet actio, et passio, et relatio, denominent suppositum, tamen fundantur in natura tanquam in fundamento et principio a quo profluitur; et ideo multiplicantur ad multiplicationem naturæ.

Quinto. Ut dicit, opinio nostra ponit quod per eamdem relationem aliquid potest referri ad plures terminos. Sed hoc est impossibile. Quod probatur : — Tum *primo*, quia quandocumque aliquid est de conceptu quidditativo alicujus, multiplicato illo, multiplicatur et ille conceptus, et per consequens, illud cujus est ille conceptus quidditativus; sed ter-

(α) *etiam.* — Om. Pr.
(β) *etc.* — *et econtra* Pr.

minus est de conceptu quidditativo relationis; igitur, etc. — Sed forte dices quod relatio habet quidditatem ex termino suo, sed ex fundamento suo habet entitatem; ideo, manente eodem fundamento, manet eadem entitas, licet termini multiplicentur. — Sed hoc nihil est : quia ab eodem habet res entitatem et essentiam, cum habeat esse per suam quidditatem. — Tum *secundo*, quia, 3. *Physicorum* (t. c. 18), dicitur quod eadem est via intra duos terminos. Et ratio est, secundum Commentatorem : quia intermedium sumit unitatem ex terminis. Tunc sic : Quod est impossibile circa viam realem, est impossibile circa viam rationis; sed impossibile est quod via realis, sit inter plures terminos, nisi inter duos; igitur. — Confirmatur. Quia, sicut se habet habitudo secundum rem, ita secundum rationem; modo impossibile est quod intellectus intelligat aliquam habitudinem secundum rationem respectu plurium terminorum, quin statim intelligat illam multiplicari. — Tum *tertio*, quia paternitate una corrupta in patre per mortem unius filii, adhuc manet alia respectu alterius filii; igitur sunt ibi plures paternitates et filiationes. — Tum *quarto*, quia impossibile est quod aliquid fiat de non dependente dependens, nisi facta aliqua mutatione circa ipsum. Modo paternitas unius personæ respectu filii quem (α) habet, coexigit illum filium. Sed quando fit paternitas alterius (β) filii, coexigit (γ) filium alium. Et ideo consequenter pater dependet ad illam, ad quam prius non dependebat. Et sic est facta mutatio circa ipsum, vel circa ipsam paternitatem, quæ modo exigit illum filium alium, quem prius non exigebat. Et sic est alia coexigentia, et alia paternitas.

Sexto. Arguit, dicens quod opinio nostra ponit quod paternitas fundatur super aliquo derelicto ex generatione in patre. Sed, ut dicit, non valet; quia non apparet quid (δ) sit illud derelictum. Non enim potest dici quod sit aliqua res absoluta : quia illa posset corrumpi, saltem divina virtute, manente filio; et sic corrumperetur paternitas, manente filio et patre. Hoc etiam est contra Philosophum, qui dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod hujus respectus fundatur super potentiam. Nec potest dici quod illud derelictum, sit respectus : tum quia ille multiplicaretur sicut generatio, et habetur intentum; tum quia unus respectus non est fundamentum alterius.

Hæc sex argumenta ultima sunt Aureoli.

III. Argumenta Durandi. — Arguit etiam (ε) Durandus (dist. 8, q. 3).

(α) *quem*. — *quam* Pr.
(β) *alicujus*. — Ad. Pr.
(γ) *alium, puta*. — Ad Pr.
(δ) *quid*. — *quod* Pr.
(ε) *etiam*. — Om. Pr.

Primo. Quia realis relatio non potest advenire alicui sine reali mutatione facta, secundum aliquod absolutum, in ipso, vel in altero. Sed, si humana natura a Filio Dei assumpta sibi dimitteretur, in ipsa esset realis relatio ad Matrem; statim enim esset persona; et tamen nihil absolutum adveniret sibi, nec Filio Dei. Ergo oportet quod nunc (α), ratione ipsius, sit in Filio realis relatio ad Matrem. Et constat quod est realis relatio ad Patrem (β). Ergo duæ.

Secundo. Quia æqualis dependentia est in Christo ad Matrem, ratione naturæ assumptæ, sicut in aliis filiis. Sed, propter talem dependentiam, in aliis ponitur realis filiatio. Ergo et in Christo poni debet.

Tertio. Quia unitatem (γ) filiationis in Christo, non potest arguere nisi unitas suppositi, vel ejus æternitas. Non unitas suppositi. Quia hoc esset (δ), vel quatenus filiatio est (ε) relatio, vel quatenus est talis relatio, cujus denominatio soli supposito convenit. Non quatenus est relatio; quia in eodem supposito videmus multas relationes reales. Nec quatenus denominat solum suppositum : quia, sicut esse filium convenit soli supposito, sic et actiones sunt suppositorum; sed plures actiones reales sunt in Christo, non obstante unitate suppositi; ergo plures relationes et filiationes reales possunt esse in ipso. Nec etiam æternitas obsistit pluralitati filiationum realium : quia non minus repugnat supposito æterno, quod de novo adveniat ei accidens reale absolutum, quam realis respectus; sed Christo, ratione naturæ assumptæ, competunt de novo, vel ex tempore, multa accidentia realia absoluta, sicut esse quantum, esse album, et sic de aliis; ergo potest ei advenire, mediante natura, respectus realis.

Quarto. Quia, quamvis inveniamus in ordine rerum, quod causa non realiter referatur ad effectum, ubi (ζ) effectus realiter refertur (η) ad causam (ut patet de relatione Dei ad creaturam), nunquam tamen invenimus quod causa realiter referatur ad effectum, et effectus referatur solum secundum rationem. Sed Christus, secundum humanam naturam, se habet ad Matrem ut effectus ad causam. Cum ergo in Matre sit realis maternitas, per quam refertur ad Filium, necesse est quod in Filio sit realis filiatio, per quam referatur ad Matrem.

Quinto. Quia, plurificato reali fundamento relationis, necesse est relationem realiter plurificari. Sed reale fundamentum filiationis est nativitas, vel natura per nativitatem accepta. Ergo, cum ista realiter plurificentur in Christo (in ipso enim est duplex realis nativitas, et duplex natura per duplicem nati-

(α) *nunc*. — *nec* Pr.
(β) *Patrem*. — *Matrem* Pr.
(γ) *ibi*. — Ad. Pr.
(δ) *esset*. — *esse* Pr.
(ε) *est*. — *esset* Pr.
(ζ) *ubi*. — *nisi* Pr.
(η) *refertur*. — *referatur* Pr.

vitatem accepta), videtur quod in Christo sit duplex realis filiatio, etc.

Ad hoc tamen dicunt quidam, quod fundamentum filiationis non est nativitas active sive passive assumpta, quia, illa transeunte, manet filiatio; nec natura per nativitatem accepta; sed quoddam derelictum in supposito, consequens ad nativitatem et naturam per eam acceptam. Et illud dicunt esse quamdam subjectionem, sive quamdam servitutem filiorum vel filialem, correspondentem cuidam juri in patre : ita quod generatio vel nativitas est causa paternitatis vel maternitatis et (α) filiationis, sed non est immediatum fundamentum; sed illud est in patre et matre jus quoddam derelictum ex generatione activa, et in filio quædam servitus seu subjectio derelicta ex nativitate passiva. Et tale jus, seu subjectio vel servitus, fundatur immediate in supposito subsistente, secundum quod subsistens est : quia habere jus, sive possidere aliud ut sibi subjectum, est solius suppositi, ut primi et (β) immediati subjecti; et similiter, possideri, sive esse obligatum tali servitute; quamvis talia insint supposito ex aliquo actu præcedente. Et quia tale jus, sive servitus, immediate fundatur in supposito, non multiplicatur nisi ex multiplicatione suppositi; nec per consequens filiatio, quia talem servitutem habet pro immediato fundamento.

Sed ista responsio non valet. Quia, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), *pater dicitur pater filii, quia hic fecit, ille autem passus est.* Ergo et paternitas ipsa et filiatio fundantur super actionem. Nec obstat quod generatio activa et passiva transeunt, filiatio autem et paternitas non transeunt; quia in creaturis paternitas et filiatio sunt solum quædam reales denominationes, consurgentes ex generatione activa et passiva, secundum præteritum (γ) : pater enim est, quia genuit; et filius, quia genitus fuit; et ideo, quamdiu verum est dicere quod ille genuit et iste genitus est, verum est dicere quod iste est pater et ille est filius. — Item. In divinis est realis paternitas et filiatio; et tamen in eis non est in Patre respectu Filii tale jus, nec in Filio talis subjectio. Ergo falsum est et erroneum quod paternitas et filiatio fundentur super tale jus et subjectionem. — Item. Tale jus et talis subjectio, aut sunt res, aut ratio. Si ratio, non possunt esse fundamentum realis paternitatis et filiationis. Si res : aut absoluta; aut relativa. Si absoluta, da eam; nec poteris dare nisi naturam per generationem acceptam; et tunc habebitur propositum. Si respectus, cum subjectio in filio, et jus quod respondet (δ) ei in patre, magis pertineant ad mores quam ad naturam, paternitas autem et filiatio pertineant ad esse naturæ, quod præcedit esse morale, patet quod paternitas et filiatio præcedunt tale jus et talem subjectionem; sicut ea quæ sunt naturæ, præcedunt ea quæ sunt moris; et cum prius non fundetur in posteriori, sed magis econtra, absurdum est dicere quod paternitas et filiatio fundentur super illo jure et subjectione. Confirmatur. Quia paternitas et filiatio sunt in brutis, sicut et in hominibus; et tamen ibi non est tale jus, nec talis subjectio. Et ideo inconsueta adinventio fuit, quod paternitas et filiatio fundentur super tale jus et talem subjectionem. Nec obstat quod dicitur, quod natura potest dici genita, nata, vel serva, nunquam tamen dicitur filia. Quia hoc non est propter hoc quod filiatio immediatius insit supposito quam naturæ, sed quia filius et filia magis accedunt ad naturam substantivi quam esse natum vel genitum, quæ pure denominative accipiuntur : nam, si denominative accipiamus filiatum, æque proprie posset dici natura filiata, si hoc usus haberet, sicut dicitur nata vel genita.

Sexto arguit sic : Ubicumque producens et productum incidunt in eumdem ordinem, et maxime in idem secundum speciem, si unum refertur realiter, et reliquum. Sed Christus secundum naturam humanam, et beata Virgo, incidunt in eumdem naturæ ordinem. Ergo, si maternitas est relatio realis in Matre, necesse est quod filiatio sit realis in Filio. — Hæc Durandus.

Et istæ sunt potiores rationes quæ fiunt contra primam conclusionem. Ideo in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Idcirco

Ad primum Scoti, dicitur quod causa cur in Christo non possunt esse duæ (α) filiationes reales, non est illa quam arguens ibidem recitat, præcisa et principalis, scilicet : quia in Christo non sunt plura supposita. Sed potissima causa est, quia illud suppositum Christi unicum, non est capax realis filiationis temporalis, nec quoad divinitatem, nec quoad humanitatem; quia neutra illarum naturarum in ipso potest esse subjectum filiationis. Dato enim quod illud suppositum esset capax talis filiationis, unitas suppositi non obstaret quin posset habere

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *et.* — *etiam* Pr.
(γ) *secundum præteritum.* — *sed in præteritum vel præsens* Pr.
(δ) *respondet.* — *respondit* Pr.

(α) *duæ.* — Om. Pr.

duas filiationes, secundum diversa fundamenta : sicut si aliquis sit filius unius patris per naturalem originem, et alterius per adoptionem, vel doctrinam, vel hujusmodi. Et ideo prima consequentia ibi facta, neganda est : quia illa non est præcisa causa conclusionis; licet sit pars causæ, præsertim quoad hoc quod dicit, quod nihil est subjectum filiationis nisi suppositum. — Et cum hoc ultimum improbatur, — dicitur quod filiatio habet hoc, non inquantum relatio, sed inquantum talis relatio. Nec valet hujus improbatio : quia solum concludit quod in eodem supposito possunt esse duæ vel plures relationes originis; quod concedit nostra secunda conclusio; sed hoc non est ad propositum. Sed est fallacia consequentis; quia non omnis relatio originis, vel fundata in origine passiva, est filiatio, ut patet ex primo articulo et secunda conclusione. Et ideo concludere duplicem filiationem ex duplici relatione originis, est sophisticum, ut videtur.

Ad secundum dicitur quod peccat, sicut præcedens, secundum non causam ut causam. Conceditur enim quod unitas suppositi præcise non prohibet duas relationes originis activæ vel passivæ esse in eodem supposito, sed incapacitas suppositi respectu talis relationis. Dicitur secundo, quod in Christo sunt duæ relationes originis passivæ; tamen unica illarum est filiatio. Et sic argumentum est sophisma consequentis.

Ad tertium dicitur quod secunda propositio ibi assumpta, est falsa, scilicet quod filiatio non magis respicit suppositum quam actio vel operatio. Quia, licet utrumque istorum tantummodo conveniat supposito ut *quod*, quia solum suppositum agit et dicitur filius, tamen in hoc est differentia duplex. Prima, quia proximum (α) et adæquatum subjectum actionis vel operationis non semper est suppositum, immo potest esse pars integralis, vel essentialis, vel potentialis suppositi : ut patet de operatione qua aliquis scribit vel percutit, cujus subjectum proximum et adæquatum est manus; item, proprium subjectum intellectionis et volitionis est intellectus et voluntas, vel anima; secus est de filiatione, cujus subjectum semper est suppositum. Secunda differentia est, quia, licet actio principaliter attribuatur tantum supposito, tamen quandoque, licet minus principaliter et instrumentaliter, attribuitur parti; sicut quod oculus videt, lingua loquitur, voluntas vult; secus est de filiatione, quæ nec principaliter, nec instrumentaliter, nec secundario dicitur filia vel filius. Et sic patet quod non est simile de filiatione et operatione. — Dicitur secundo, quod, si Christus naturali generatione genuisset duos vel mille filios, nullam realem paternitatem ex hoc acquisisset ad illos; quia Christus (β) paternitatis non est capax : nec quoad personam æternam, quæ nullam habet realem relationem ad creaturas, nec esse potest subjectum accidentium ; nec quoad naturam humanam, quia solum suppositum est immediatum subjectum paternitatis et filiationis, ut dictum est. Unde hoc argumentum peccat, sicut duo præcedentia, secundum non causam ut causam. — Item, concessa conclusione hujus argumenti, non concluditur contra nos; quia concedimus in Christo duas filiationes, non tamen ambas reales. Concedimus insuper in Christo realem respectum ad Patrem, et realem respectum ad Matrem ; sed respectus non est proprie filiatio, etc.

Ad quartum dicitur quod in nullo est contra nos : quia nos non dicimus quod Christus tantummodo dicatur Filius secundum relationem vel rationem æternæ personalitatis, vel secundum æternam filiationem qua refertur ad Patrem ; immo dicimus quod est veraciter filius alia filiatione temporali, qua refertur ad Matrem ; sed illa non est relatio realis, sed rationis tantum ; quo non obstante, ipse est realiter Filius Virginis Mariæ : tum quia Mater habet ad ipsum relationem realem maternitatis; tum quia ipse realiter terminat per reale fundamentum et suppositum illam maternitatem. — De prædictis sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 8, q. 1, art. 5, in solutione primi, sic dicit : « Nativitas temporalis, sive generatio passiva Christi, est quædam passio, quæ, secundum rem, fundatur in natura humana ; et ex hoc nominatur natus, sicut et homo. Sed (α) filiationis subjectum (β) non potest esse natura, cum sit ejus quod habet complementum (γ) speciei et esse. Et ideo duæ nativitates causant quasi duas filiationes, sed unam secundum rem, et alteram secundum rationem tantum. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Ex hoc quod Filius Dei refertur ad Matrem, non oportet quod habeat aliam filiationem secundum rem, sed alium (δ) respectum rationis. » Item, in solutione tertii, sic dicit : « Maternitas posita ponit alium respectum in Christo, et remota removet illum ; sed non oportet quod ponat aliam filiationem realem. » Item, in solutione sexti, dicit quod, « si Pater carnem assumpsisset de Virgine, esset filius Virginis : non quidem per aliquam realem filiationem, cujus suppositum æternum esset subjectum ; sed per respectum rationis tantum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non est ejus mens, dicere quod Christus per filiationem æternam referatur ad Matrem, sed per aliam filiationem, non realem.

Ad quintum patet responsio per statim dicta : quia solum concludit quod Christus alium respe-

(α) *proximum.* — *propositum* Pr.
(β) *Christus.* — *jus* Pr.

(α) *Sed.* — *secundum* Pr.
(β) *subjectum.* — *suppositum* Pr.
(γ) *complementum.* — *completum* Pr.
(δ) *alium.* — Om. Pr.

ctum habet ad Patrem, et alium ad Matrem; quod conceditur; sed non concludit quod uterque sit realis filiatio. Unde hoc argumentum facit in forma sanctus Thomas, ubi supra, primo loco articuli: « Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis, etc. » Et respondet sicut statim allegatum est. Item, 3 p., q. 35, art. 5, in primo loco, facit illud argumentum; et respondet sic: « Nativitas temporalis causaret quidem in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum hujus filiationis capax, etc., » ut allegatum fuit in probatione primæ conclusionis. Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit: « In Christo est tantum una filiatio realis, quæ respicit Patrem æternum; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit Matrem temporalem. » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur primo, quod illa descriptio filiationis est defectuosa: quia oportet addere quod tale productum, quod est subjectum talis habitudinis, sit subsistens; alias humanitas Christi esset filius Virginis, quia habet ad illam talem habitudinem qualis ibi describitur. — Dicitur secundo, quod filiatio magis respicit suppositum quam generatio passiva: quia subjectum proximum passionis potest esse natura, vel pars naturæ, sicut dictum fuit in secunda conclusione; licet etiam suppositum æternum, sit subjectum generationis, ratione naturæ assumptæ. Et ulterius, secus est de generatione et de filiatione: quia generatio significatur (α) per modum cujusdam motus et passionis, motus autem diversificatur ex terminis, et habet ex eis realitatem; secus est de filiatione, quæ significatur (β) per modum relationis. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, ubi supra (dist. 8, q. 1, art. 5), arguit sic: « Motus diversificantur per terminos. Sed sicut motus habet speciem a terminis, ita et relatio. Ergo, cum Christus sit filius Patris et Matris, oportet quod alia filiatione ad utrumque referatur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod omnis motus est aliquid secundum rem, non autem omnis relatio. Unde, quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem, sicut motus multiplicantur secundum rem (γ) ex diversitate terminorum. » — Hæc ille. — Dicitur tertio, quod argumentum non plus concludit, nisi quod Christus habet duas filiationes distinctas; sed non concludit quod utraque sit realis.

Ad septimum patet per statim dicta. Item, sanctus Thomas, 3 p., q. 35, art. 5, sic arguit (arg. 3): « Unum relativorum ponitur in diffinitione alterius; ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quod una et eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius Patris æterni, et Matris temporalis, qui sunt omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione dici filius Patris et Matris. Sunt ergo in Christo duæ filiationes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod unum et ens se consequuntur, ut dicitur in 4. *Metaphysicæ* (t. c. 3). Et ideo, sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scientia et scibili dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20); ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multæ relationes: sicut in hominibus, ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis, alia maternitatis; quæ sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia ratione mater est generationis principium. Si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis, puta cum multi simul trahunt navem, in omnibus esset una et eadem relatio. Ex parte autem prolis, est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectos. Et sic etiam, quantum ad aliquid, in Christo est tantum una filiatio realis, quæ respicit Patrem æternum; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit Matrem temporalem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo eadem relatio potest esse ad diversos terminos. Secundo, quomodo talis relatio est duplex secundum rationem. Tertio, quomodo Christus alia filiatione refertur ad Patrem, et alia ad Matrem, et non eadem. Quarto, quomodo non sequitur quod eadem relatio simul sit et non sit, aut quod desinat et maneat, sed solum quod eadem relatio maneat quantum ad unum respectum, et desinat quoad alium: sicut patet de filiatione illius qui habet patrem et caret matre, aut econtra; et de illo qui prius habuit duos fratres, et modo non habet nisi unum; vel prius fuit æqualis quatuor, et modo non est æqualis nisi tribus.

Ad octavum patet responsio per dicta ad quartum, et similiter ad septimum.

Ad nonum dicitur quod peccat secundum non causam ut causam. Quia non ideo negamus realem filiationem in Christo respectu Matris, quia Mater ejus minus egerit in generatione illius quam aliæ matres, nec quia Filius Dei minus acceperit ab ea quam filii aliarum matrum, de illis quæ pertinent ad naturam; sed ideo quia filii aliarum matrum sunt capaces talis novæ filiationis realis, non autem Christus. Ulterius, quia ad generationem passivam, et ad acceptionem naturæ, non sequitur filiatio realis, nisi quando talis natura constituit proprium suppositum, et non innititur supposito per aliam

(α) *significatur.* — *signatur* Pr.
(β) *significatur.* — *signatur* Pr.
(γ) *secundum rem.* — Om. Pr.

naturam constituto; hoc autem est in aliis filiis, et non in Christo, quoad naturam humanam.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod nihil concludit contra nos. Concedimus enim quod in Christo est realis respectus ad Matrem, sicut dicit secunda conclusio; sed ille non dicitur filiatio, ratione jam dicta.

Ad secundum, negatur consequentia prima. Et ad ejus probationem, negatur assumptum, ut per dicta ad quartum Scoti patet. Nativitas enim et generatio passiva, sunt passiones, et quasi quidam motus; non sic filiatio. Item, si nativitas et generatio passiva, essent idem realiter quod filiatio, sequitur quod, cessante nativitate et generatione passiva, cessaret filiatio, et quod nullus posset dici filius, nisi pro illa mensura qua nascitur aut generatur; quæ omnia sunt absurda. — Et ad probationem illius falsi assumpti, dicitur quod *esse natum*, vel *esse genitum*, potest sumi dupliciter. Primo modo, ut *esse natum* idem sit quod habere nativitatem actualem, et *esse genitum* idem sit quod habere generationem actualem. Et sic accipiendo, manifeste patet quod non idem est *esse filium* quod *esse natum* vel *genitum* : quia homo quinque annorum est filius; et tamen pro tunc non habet generationem actualem, nec nativitatem, quia nec nativitas, nec generatio durat, nisi per instans, aut per parvum tempus. Secundo modo potest sumi, ut *esse natum* vel *genitum* idem sit quod habuisse nativitatem vel generationem. Et adhuc sic accipiendo, non est idem *esse natum* et *esse filium* : quia de Abel vere dicitur quod habuit nativitatem et generationem, et tamen non vere dicitur quod sit filius; similiter, de pupillo vel orphano vere dicitur quod habuit generationem et nativitatem, non tamen quod sit filius. Et sic patet quod, quocumque modo sumatur *esse natum* vel *genitum*, non est idem quod *esse filium;* quia ista non convertuntur, sed semper unum est in plus quam aliud. Item, dato quod converterentur, non ideo arguitur quod hoc sit illud; sicut patet de homine et risibilitate. — Ulterius, cum dicit arguens, quod filiatio non est aliud quam generatio ut transit in præteritum : aut intelligit quod filiatio est generatio quæ fuit, sed non est; et hoc implicat contradictionem, quia tunc filiatio esset illud quod est nihil, et sic filiatio esset et non esset. Aut intelligit quod filiatio est generatio quæ est et fuit; et hoc est impossibile, quia generatio non durat per tempus; et ulterius, quia tunc in primo instanti quo est generatio, non esset filiatio, quia tunc non est vera illa copulativa, *Generatio est et generatio fuit*. Et sic non apparet quomodo talia dicta possint sustineri. — Si dicatur quod idem respectus primo dicitur esse generatio, et post cessat esse generatio, sed dicitur filiatio, — non valet : quia tunc idem respectus, nullo addito, nulloque remoto, ad suum esse pertinente, quandoque esset generatio, et quandoque esset non generatio; nec generatio esset essentialiter mutatio, aut passio, aut inceptio. Et multa alia inconvenientia sequerentur, potissime loquendo de generatione in creaturis. Secus est de divina generatione.

Ad confirmationem, dicitur quod non ideo precise ista negatur, *In Christo sunt duæ filiationes*, quia infert istam, *Christus est duo filii;* sed propter aliam causam. Ideo argumentum peccat secundum non causam ut causam. Verumtamen dicitur quod ista potest concedi, *In Christo sunt plura genita*, scilicet Verbum Dei est unum genitum, et humanitas est aliud genitum, saltem quasi terminus generationis et nativitatis; et tamen nullo modo conceditur quod in Christo sint multi filii.

Ad tertium, negatur assumptum, ut patet per statim dicta; quia multæ sunt aliæ causæ. — Dicitur secundo, quod ista consequentia est bona, in hac materia : *In Christo sunt plures reales filiationes; ergo in Christo sunt plura supposita*. Quia, cum in supposito Christi æterno sit una realis filiatio ab æterno, et non plures, si sint ibi plures, hoc erit per adventum novæ realis filiationis. Si autem illa adveniat, non potest recipi in supposito Christi æterno, quia non est capax accidentium secundum se; nec in humanitate sibi unita, quia omne subjectum filiationis realis, est suppositum. Igitur recipitur in aliquo supposito distincto a supposito æterno, et sunt ibi duo supposita. — Dicitur tertio, quod instantia contra prædictam consequentiam non valet : nam nulla qualitas, nec aliquod accidens aliud a filiatione, quod sit (α) in Christo, exigit pro proprio susceptivo suppositum distinctum a supposito æterno, sicut facit temporalis realis filiatio.

Ad quartum dicitur quod nos non supponimus quod suppositum sit immediatum fundamentum hujus relationis quæ dicitur filiatio; dicimus tamen quod est ejus proximum et immediatum subjectum : sicut, licet qualitas sit fundamentum similitudinis, et quantitas æqualitatis, tamen nec qualitas nec quantitas sunt subjectum talium relationum. Et quia divinum suppositum, nec secundum se, nec secundum aliquid sibi unitum, potest esse subjectum filiationis realis temporalis, ideo talis filiatio non est in eo. Cum vero ulterius dicitur, quod relatio multiplicatur ad multiplicationem naturæ, etc., — patet, per prædicta, quod, hoc concesso, nihil concluditur contra nos; quia concedimus in Christo duas filiationes, non tamen utramque realem. Quod si arguatur, quod, multiplicato fundamento realiter, multiplicantur respectus realiter; — dicitur quod verum est, ubi subjectum est capax talium; non sic est in proposito.

(α) *sit*. — *sic* Pr.

De prædictis sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 8, q. 1, art. 5, sic dicit : « Relatio non habet ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura; sed hoc habet ex eo quod (α) relationem causat, quod est (β) in re quæ ad alterum dicitur. Et quia ex eo res habet unitatem et multiplicationem, ex quo habet esse, ideo secundum id in quo relatio fundatur, judicandum (γ) est de ea, utrum sit secundum rem una, vel plures. Sunt igitur quædam relationes, quæ fundantur super quantitatem; sicut æqualitas, quæ fundatur super unum (δ) in quantitate; et cum unitas quantitatis non sit nisi una in re una, inde est quod per unam æqualitatem (ε) est res æqualis omnibus quibus dicitur æqualis (ζ). Aliæ vero relationes fundantur super actionem et passionem (η). Et in istis est considerandum quod una passio respondet duabus actionibus, quando neutrum (θ) agens sufficit per se ad actionem complendam : sicut est in eo qui una nativitate nascitur ex patre et matre; unde in patre et matre sunt duæ relationes secundum rem, sicut et duæ actiones; sed in nato est una relatio secundum rem, secundum quam refertur ad patrem et matrem, sicut et passio una. Item (ι), considerandum est quod quædam relationes non innascuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod fuerunt : sicut aliquis dicitur pater, secundum quod ex actione est effectus consecutus. Et tales relationes fundantur super id quod ex actione in agente relinquitur, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod jus seu potestas, vel quidquid hujusmodi. Sed quia (κ) hoc quod relinquitur ex hujusmodi (λ) actionibus unius speciei, non potest esse nisi unum, inde est quod relationes tales etiam secundum rem non multiplicantur secundum diversas actiones, sed magis sunt unum secundum id quod ex actione relinquitur. Et, propter hoc, non sunt diversæ relationes secundum rem in patre uno qui (μ) generat plures filios, nec in uno magistro qui docet plures discipulos. Si autem sint actiones plures secundum speciem, causant etiam plures relationes speciei differentes. Unde, cum Christus non per unam generationem passivam se habeat ad generationem activam Patris et ad generationem activam Matris, sed per aliam et aliam, et hæ duæ generationes non sint unius generis, necdum unius speciei, nil, ut videtur, impediret quin in Christo possent esse duæ filiationes secundum rem differentes, nisi immediatum susceptivum filiationis esset suppositum; quod quidem, secundum secundam opinionem, non est nisi æternum in Christo. Et quia ex nullo temporali advenit rei æternæ aliqua relatio realis, sed rationis tantum, ideo filiatio quæ consequitur Christum ex generatione temporali, non est realis, sed rationis tantum; et tamen realiter filius est, sicut et (α) Deus est realiter Dominus ex hoc quod creatura realiter refertur ad ipsum. Unde concedo quod in Christo non est nisi una filiatio realis, qua refertur ad Patrem, et respectus quidam rationis, quo ad Matrem refertur. Tamen prima opinio, quæ ponit duo supposita in Christo, posset ponere duas filiationes; nec tamen poneret duos filios masculine, sed duo filia neutraliter, si latine diceretur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet unde venit unitas vel multitudo relationum et filiationum, et quando talis multitudo est realis, et quando non.

Ad quintum dicitur quod positio nostra non ponit quod in Christo unica relatio terminetur ad plures terminos, nec quod Christus unica filiatione æterna referatur ad Patrem et Matrem, ut Scotus et Aureolus false imponunt sancto Thomæ. Sed verum (β) est quod in alia materia est possibile et verum (γ), quod idem referatur ad diversos terminos, unica relatione secundum rem, et multiplici secundum rationem, sicut sæpius superius dictum fuit : sicut patet de filio respectu patris et matris, et de doctore respectu plurium discipulorum in eadem scientia, et de albo et bicubito respectu plurium similium et æqualium.

Et *ad primam* hujus improbationem, dicitur quod responsio ibi recitata, bona est, sicut patet ex dictis ad quartum immediate præcedens. Nec valet replica contra illam responsionem : quia, ut dictum fuit in probatione secundæ conclusionis, realitas et entitas, in rerum natura, aliter convenit relationi quam aliis prædicamentis; ipsa enim non habet ex sua ratione præcisa quidditatem naturalem, nec esse reale. De hoc satis dictum fuit, 1. *Sententiarum* (dist. 20, 31 et 33). Item, de hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, ubi supra (dist. 8, q. 1, art. 5), in secundo loco, arguit sic : « Relativa sunt quorum *esse* est ad alterum se habere. Sed *esse* filiationis æternæ, non est ad Matrem Christi se habere (δ). Ergo per eam non refertur ad Matrem. Sed aliqua filiatione refertur ad Matrem. Ergo in Christo sunt duæ filiationes. » Et respondet (ε) : « Dicendum,

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *quod est.* — Om. Pr.
(γ) *judicandum.* — *indistinguendum* Pr.
(δ) a verbis *super quantitatem* usque ad *unum*, om. Pr.
(ε) *æqualitatem.* — *essentialitatem* Pr.
(ζ) *æqualis.* — *essentialis* Pr.
(η) *actionem et passionem.* — *actione et passione* Pr.
(θ) *neutrum.* — *neuter* Pr.
(ι) *Item.* — *Unde* Pr.
(κ) *ex.* — Ad. Pr.
(λ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(μ) *qui.* — *quod* Pr.

(α) *et.* — Om Pr.
(β) *verum.* — *unum* Pr.
(γ) *verum.* — *unum* Pr.
(δ) *et ita.* — Ad. Pr.
(ε) a verbis *Ergo per eam* usque ad *respondet*, om. Pr.

inquit (α), quod Philosophus non accipit *esse* secundum quod dicitur actus entis; sic enim relatio non habet *esse* ex eo ad quod dicitur, sed ex subjecto, sicut omnia alia accidentia; sed accipit *esse* pro quidditate, vel ratione, quam significat diffinitio. Ratio (β) autem relationis est ex respectu ad alterum, etc. » Item, 9. *Quodlibeto*, art. 4 (arg. 3), arguit sic : « Filius est relativum secundum esse, et non secundum dici. Sed hujusmodi relativa, secundum Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. *de His quæ ad aliquid*), sunt quorum *esse* est ad aliud se habere. Ergo *esse* filiationis est *esse* respectus, quo refertur ad aliud; et ita, si sunt plures respectus, sunt plures filiationes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod in illa descriptione Philosophi *esse* ponitur pro ratione essendi, secundum quod diffinitio dicitur oratio significans quidditatem (γ) rei. Unde non oportet quod relatio habeat *esse realiter* ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero (δ) habet propriam rationem generis et speciei. » — Hæc ille. — Ex quibus patet primo, quod nullum accidens habet ex sua quidditate sufficiens principium suæ realitatis, et sui esse; immo principaliter causatur ex subjecto. Secundo, quod relatio, nec ex sua quidditate, nec ex suo subjecto, præcise habet realitatem, nisi concurrat reale fundamentum, et quædam alia, 1. *Sententiarum* (dist. 30 et 31) dicta. De quibus vide sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 5.

Ad secundam improbationem illius quod tenet nostra positio, dicitur quod inter duos terminos non potest esse multiplex via absoluta; et ideo idem est motus quem causat movens et recipit mobile. Tamen inter illa sunt plures viæ relativæ, sicut actio et passio in esse reali, et multo plus in esse rationis. Nec valet quod dicit arguens; quia, sicut dictum fuit in solutione sexti Scoti et alibi, plurificatis terminis, plurificantur respectus secundum rationem, non tamen semper secundum rem.

Ad confirmationem, negatur antecedens : quia aliunde relatio habet rationem sui generis vel speciei, et aliunde realitatem, sicut dictum fuit superius; unde plurificatio rationis per intellectum, non infert plurificationem in re.

Ad tertiam improbationem dicitur quod, in tali casu argumenti, quamdiu manet aliquis plurium filiorum unius patris, paternitate unius speciei, non tollitur nec corrumpitur aliqua realis paternitas in patre, sed solum respectus ejus ad hunc vel illum in esse rationis, donec omnes filiationes deficiant.

Ad quartam improbationem dicitur quod peccat per fallaciam consequentis. Quia, licet in patre generante secundum filium fiat aliqua mutatio, tamen oportet quod illa mutatio fiat per acquisitionem alicujus novæ relationis realis, aut realis paternitatis. Sufficit enim quod mutetur in esse reali per aliquid absolutum, vel per aliquam novam actionem, et in esse rationis mutetur acquirendo novum respectum primæ paternitati reali; alias sequeretur quod, dum generatur aliqua stilla vel gutta aquæ pluvialis, omnes guttæ maris illi æquales in quantitate, vel similes in qualitate, acquirerent novam relationem realem; et multa alia inconvenientia. Sed nil mirum si arguens talia adducit, quia ipse, 1. *Sententiarum* (dist. 30 et 31), determinat nullam relationem esse ens reale.

Ad sextum dicitur primo, quod sanctus Thomas hoc posuit, 3. *Sententiarum* (dist. 8, q. 1, art. 5), sicut allegatum fuit in solutione quarti. Sed in *Summa* nusquam ponit hoc; nec in 5. *Metaphysicæ*, in cap. *de Ad aliquid*. Immo sic ibi (lect. 17) dicit : « Relativorum quæ dicuntur secundum potentiam activam et passivam, attenditur diversitas secundum diversa tempora. Quædam enim dicuntur relative secundum tempus (α) præteritum, sicut quod fecit, ad id quod factum est; ut pater ad filium, quia hic (β) genuit, ille genitus est; quæ differunt secundum fecisse et passum esse. Quædam vero secundum tempus futurum, sicut facturus refertur ad faciendum, etc. » Item, 4. *Sententiarum*, dist. 41, q. 1, art. 1, q[la] 2, sic dicit : « Relatio aliqua desinit esse dupliciter : uno modo, ex corruptione subjecti; alio modo, ex subtractione causæ; sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quæ erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro causa actionem vel passionem, aut motum, ut in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20) dicitur : quarum quædam causantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio quæ est moventis et moti; quædam autem inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motivum et mobile, dominus et servus; quædam autem ex hoc quod aliquid prius motum est, sicut pater et filius, non ex hoc quod est generari nunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et ipsum moveri, transit; sed motum esse, perpetuum est; quia quod factum est, nunquam desinit esse factum. Et ideo paternitas et filiatio nunquam per subtractionem causæ destruuntur, sed solum per corruptionem subjecti per alterutrum extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quæ causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod conjunguntur, etc. » Similia dicit in multis aliis locis, scilicet quod paternitas fundatur in actione præterita, et

(α) *inquit*. — Om. Pr.
(β) *Ratio*. — *non* Pr.
(γ) *quidditatem*. — *quid est esse* Pr.
(δ) *vero*. — *uno* Pr.

(α) *in*. — Ad. Pr.
(β) *hic*. — *hoc* Pr.

non in aliquo præsenti derelicto ex tali actione. Et ideo non est necesse, in præsenti proposito, illud dictum 3. *Sententiarum* sustinere.

Si quis tamen velit illud dictum sustinere, potest dicere ad hoc argumentum, quod id quod relinquitur ex generatione in patre, potest dici quædam auctoritas principii respectu filii, vel potestas, aut jus (α). — Et ad hujus improbationem primam, dicitur quod consequentia non valet : quia, licet generatio multiplicetur in Christo, non tamen subjectum relationis; immo nec est ibi subjectum capax temporalis filiationis, ut sæpius dictum fuit. — Ad secundam improbationem, dicitur quod tenens hoc dictum, habet dicere quod ille respectus, in quo fundatur paternitas, non est aliud realiter a paternitate, sed solum secundum rationem. Relatio enim relicta a generatione activa in Patre, potest considerari ut in habitu, et sic fundat; vel ut in actu, et sic fundatur. Vel, secundum modum loquendi venerabilis Domini Alberti, potest considerari ut concepta, et sic fundat; vel ut exercita (β), et sic fundatur. Aliter : quia (γ) potest considerari in natura accidentis inhærentis, et quoad suum inesse, et sic fundat; vel quoad naturam relationis, et ad aliquid, et sic fundatur. Aliter : quia (δ) potest comparari ad suum subjectum, et sic fundat; vel ad suum terminum, et sic fundatur. Et multis aliis modis potest illud dictum sustineri; licet non sit necesse illud sustineri, quia standum est semper in talibus ultimæ determinationi, quæ habetur in *Summa*.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, negatur minor : quia, in casu illo, licet non fieret realis mutatio circa personam Verbi, fieret tamen realis mutatio circa naturam quam deponeret; et illa natura novum esse et novum suppositum acciperet, ut alias dictum fuit.

Ad secundum, negatur minor. Quia relatio filiationis non consurgit, in aliis filiis, propter solam dependentiam filii ad matrem; sed ideo quia natura accepta a matre, constituit suppositum capax talis relationis, vel est in tali supposito. Non sic autem est in Christo; quia humanitas quam accipit a Matre per generationem, nullum suppositum constituit.

Ad tertium, negatur major; quia non propter aliquod illorum ibidem adductorum negatur duplex filiatio in Christo, sicut dictum est in solutione primi Scoti. Cum autem ibi adducitur, quod supposito æterno adveniunt ex tempore accidentia absoluta, etc.; — dicitur quod consequentia non valet : quia suppositum æternum, secundum se, non est capax alicujus accidentis, nisi pro quanto natura sibi unita capax est accidentis absoluti; non autem filiationis; licet multorum aliorum respectuum sit capax, illo modo quo ponit secunda conclusio, et multæ solutiones præcedentes.

Ad quartum patet responsio per dicta ad primum Aureoli, et ad multa præcedentia. Quia ultima consequentia peccat per fallaciam consequentis : non enim omnis relatio realis geniti ad generans, vel originati ad originans, est filiatio.

Ad quintum patet responsio per dicta ad quartum et quintum Scoti. Non enim plurificatio causæ efficientis arguit plurificationem effectus, nisi adsit passum capax multiplicis formæ; quod non convenit in proposito; quia in Christo nihil est capax filiationis realis temporalis.

De responsione ibidem data, dicitur quod non est necesse illam sustinere, sicut dictum est in solutione sexti Aureoli; quia illam sanctus Thomas posuit in primis operibus, non autem in ultimis, et sic significat se non illam approbare. Si quis tamen vult eam sustinere, potest respondere, juxta prædicta in solutione sexti Aureoli. Unde, ad primam improbationem, potest dicere quod paternitas uno modo fundatur super generationem, scilicet loquendo de fundamento reali, quod est causa fundati super ipsum; alio modo fundatur super aliquid derelictum ex (α) generatione, illo modo quo in una et eadem re multiplici secundum rationem, ratio posterior fundatur in ratione priore. — Ad secundam improbationem, dicitur quod in divinis Pater habet auctoritatem respectu Filii; et dicitur principium ejus, Filius vero dicitur de principio; licet ibi non sit jus, nec subjectio. — Ad tertiam improbationem, patet per idem : quia non dicimus quod in divinis sit jus aut subjectio, sed paternitas et filiatio; quæ possunt dici fundata in relatione principii et ejus quod est de principio, sicut habetur, 1. *Sent.*, dist. 29. — Ad confirmationem, patet per prædicta : quia in brutis est principium et principiatum; inter bruta nihilominus est jus naturale, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 57, art. 3. Cum autem dicit arguens de filia et filiata, — non valet : quia neutrum illorum dicitur de re non subsistente, quantumcumque sit nata vel genita; alias pes posset dici filius vel filiatus.

Ad sextum dicitur quod peccat per fallaciam consequentis; quia, licet in Christo sit realis relatio originis ad Matrem, non tamen dicitur filiatio.

Ad argumentum pro quæstione, respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 35, art. 5, in solutione secundi, dicens quod « filiatio æterna non dependet a Matre temporali (β); sed huic filiationi æternæ cointelligitur quidam respectus temporalis depen-

(α) *jus.* — *illius* Pr.
(β) *exercita.* — *excreata* Pr.
(γ) *quia.* — *enim* Pr.
(δ) *quia.* — *enim* Pr.

(α) *ex.* — Om. Pr.
(β) *temporali.* — Om. Pr.

dens a Matre, secundum quem Christus dicitur filius Matris ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO I.

UTRUM HUMANITAS CHRISTI SIT ADORANDA ADORATIONE LATRIÆ

Circa nonam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum humanitas Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Et arguitur quod non. Quia adoratio latriæ debetur Deo, in recognitionem maximi dominii, secundum illud *Deuteronomii*, 6 (v. 13) : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Sed Christus, secundum quod homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoranda adoratione latriæ.

In oppositum arguitur. Quia dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 4 (cap. 3) : *Adoratur autem caro Christi, incarnato Domini Verbo, non propter seipsam, sed propter unitam ei hypostasim Verbi.* Et super illud Psalmi (98, v. 5), *Adorate scabellum pedum ejus*, dicit Glossa : *Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cujus scabellum est, in cujus honore scabellum adorat.* Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo et corpus ejus, seu humanitas.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod humanitas Christi adoranda est adoratione latriæ, sed tamen ipsa non est ratio talis adorationis.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 25, art. 2, ubi sic dicit : « Honor adorationis debetur proprie (α) hypostasi subsistenti; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui inest. Adoratio ergo humanitatis Christi potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut sit ejus sicut rei adoratæ; et sic adorare carnem Christi, nihil aliud est quam adorare Verbum incarnatum; sicut adorare vestes regis, nil aliud est quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc, adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo, potest intelligi adoratio humanitatis Christi, illa quæ fit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum. Et sic adoratio humanitatis Christi, non est adoratio latriæ, sed duliæ : ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriæ, propter suam divinitatem; et adoratione duliæ, propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens : quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ, propter divinitatem; et honor duliæ, propter dominium quo creaturas gubernat. Unde super illud Psalmi (7, v. 2), *Domine Deus meus in te speravi*, dicit Glossa : *Domine omnium, propter potentiam tibi debetur dulia; Deus omnium, tibi debetur latria, propter creationem.* » — Hæc ille.

Ex quo potest formari talis ratio, pro prima parte conclusionis : Plus unitur humanitas Verbo incarnato, quam vestis regi induto. Sed eadem adoratione adoratur vestis regis, qua rex vestitus. Ergo eadem adoratione adoratur humanitas, qua Verbum incarnatum. Constat autem quod illud adoratur adoratione latriæ. Igitur, etc. — Pro secunda parte arguitur sic : Nihil est ratio vel causa adorationis latriæ, nisi primum principium (α), vel essentia primi principii. Sed humanitas non est primum principium, nec essentia primi principii, ut primum principium est. Igitur ipsa non est ratio adorationis latriæ.

Eamdem conclusionem tenet, 3. *Sententiarum*, dist. 9, q. 1, art. 2, q^la^ 1.

Item, 3 p., q. 25, art. 1, ponit primam partem conclusionis, dicens : « In eo qui adoratur (β), possumus duo considerare : scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur rei subsistenti : non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur; et si quandoque contingat quod dicatur honorari pes vel manus alicujus, hoc non dicitur ea ratione, quia hujus partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum; per quem etiam modum homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est illud ex quo ille qui honoratur, habet aliquam excellentiam : nam honor est reverentia exhibita alicui propter sui excellentiam. Et ideo, si in uno homine sunt plures

(α) *proprie.* — Om. Pr.

(α) *quo.* — Ad. Pr.
(β) *adoratur.* — *adorat* Pr.

causæ honoris, puta prælatio, scientia et virtus, erit quidem illius hominis unus honor ex parte ejus qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris : homo enim est qui honoratur, et propter scientiam, et propter virtutem. Cum igitur in Christo tantum sit una persona divinæ et humanæ naturæ, et etiam una hypostasis, et unum suppositum, est quidem una ejus adoratio, et unus honor, ex parte ejus qui adoratur; sed ex parte causæ qua adoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut (α) scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures hypostases, seu personæ, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur. Dicitur enim in capitulis Cyrilli : *Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Verbo Deo, quasi alterum alteri, et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit.* — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod imago Christi adoranda est adoratione latriæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 25, art. 3, ubi sic dicit : « Sicut dicit Philosophus in libro *de Memoria et Reminiscentia* (cap. 2), duplex est motus animæ in imaginem : unus quidem in imaginem ipsam, secundum quod est res quædam; alio modo in imaginem, inquantum est imago alterius. Et inter hos duos motus est differentia : quia primus motus, quo aliquid movetur in imaginem, prout est res quædam, est alius a motu qui est in rem ; secundus autem motus, qui est in imaginem, inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic igitur dicendum est quod imagini Christi, inquantum est res quædam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur; quia reverentia non debetur nisi naturæ rationali. Relinquitur ergo quod debeatur ei reverentia solum inquantum est imago. Et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, et ipsi Christo. Cum igitur Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoranda adoratione latriæ. » — Hæc ille.

Et confirmatur per dictum Damasceni (*de Fid. orth.*, lib. 4, cap. 16), inducentis dictum Basilii dicentis (lib. *de Spiritu Sancto*) : *Imaginis honor ad prototypum pervenit*, id est, exemplar.

Eamdem conclusionem ponit, 3. *Sententiarum*, ubi supra (dist. 9, q. 1, art. 2, q[la] 2), cum eadem probatione.

Ex quibus potest formari talis ratio : Eadem reverentia debetur imagini Christi, inquantum est ejus imago, et ipsi Christo; et econtra. Sed ipsi Christo debetur reverentia et adoratio latriæ. Igitur et ejus imagini.

Tertia conclusio est quod crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 25, art. 4, ubi sic dicit : « Honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ. Creaturæ autem insensibili non debetur honor seu reverentia, nisi ratione naturæ rationalis. Et hoc dupliciter : uno modo, inquantum repræsentat naturam rationalem; alio modo, inquantum ei aliquo modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem; secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda : uno modo, inquantum scilicet repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod (α) ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum Christum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sententiarum*, ubi supra (dist. 9, q. 1, art. 2), q[la] 4, sic dicit : « Crux Christi, ipsa in qua Christus pependit, potest dupliciter considerari. Vel inquantum imago Crucifixi; et sic adoratur eadem adoratione qua Crucifixus, scilicet latria; unde eam alloquimur sicut Crucifixum, dicentes (β) : *O Crux ave, spes unica.* Vel inquantum est res quædam; et sic, cum non pertineat ad personam Verbi quasi pars ejus, non potest adorari eadem adoratione cum Verbo; sed adoratur inquantum est res quædam Christi, ratione ipsius, hyperdulia (γ). Sed aliæ cruces non adorantur nisi ut imago; et ideo adorantur tantum latria. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Quandocumque res inanimata vel insensibilis honoratur ratione alicujus naturæ rationalis, tunc idem honor debetur utrique. Sed crux Christi est hujusmodi. Igitur adoranda est eadem adoratione qua Christus. Sed Christus adoratur adoratione latriæ. Igitur et crux.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *ut.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *dicentes.* — *dicens* Pr.
(γ) *hyperdulia.* — *hyperduliæ* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (dist. 9, q. 1), probando quod Christus sit adorandus adoratione latriæ, ratione humanitatis, et quod humanitas sit ratio talis adorationis.

Primo. Quia summum dominium non consequitur immediate divinam naturam : quia, secundum Augustinum (5. *de Trinitate*, cap. ult.), Deus non fuit dominus (α) creaturæ nisi ex tempore, sicut creatura fuit serva; summum ergo (β) dominium est ratione creationis, per quam creatura accepit totum esse suum a Deo. Sed tanta ratio dominii videtur Deo competere propter redemptionem, sicut propter creationem. Igitur ita debetur cultus latriæ Redemptori (γ), ut Redemptor, ratione redemptionis, sicut Creatori, ratione creationis. Assumptum de æqualitate (δ) dominii in Creatore et Redemptore, respectu creati et redempti, probatur multipliciter. Primo, per illud (1. *ad Corinth.*, 6, v. 20) : *Empti estis pretio magno*, etc. Ergo sum servus ejus, quia redemptus. Confirmatur per Gregorium : *Nihil nasci profuit, nisi redimi profuisset* (ε); tantum ergo boni (ζ) confertur per redemptionem, quantum per creationem. Quod confirmatur : quia per redemptionem confertur bonum gratiæ et gloriæ, sed per creationem tantum bonum naturæ. Ex isto concluditur quod, cum Christus fuerit Redemptor secundum humanam naturam, ergo, secundum istam, ut secundum rationem adorandi, non ut absolute hæc humanitas, sed (η) ut ipsa fuit ratio redimendi, debetur Christo adoratio quæ et Creatori. — Hæc Scotus.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Argumentum Henrici. — Contra secundam conclusionem arguit Henricus, 4. *Quodlibeto*, q. 2 : Latria, inquit, nulla imago est adoranda ; quia Deo nulla potest fieri imago, dicente Damasceno (*de Fid. orth.*), lib. 4, cap. 16 : *Infigurabilis Dei quis potest facere imaginem? Et ideo in veteri testamento non erat usus imaginum*, nec in lege naturæ, *sed* in lege gratiæ, *postquam Deus factus est homo*.

(α) *dominus.* — *Deus* Pr.
(β) *ergo.* — *enim* Pr.
(γ) *Redemptori.* — *redemptioni* Pr.
(δ) *æqualitate.* — *essentialitate* Pr.
(ε) Hæc verba desumuntur ex benedictione cerei paschalis.
(ζ) *boni.* — *bonum* Pr.
(η) *sed.* — *secundum* Pr.

II. Argumentum Durandi. — Contra eamdem (α) arguit Durandus (dist. 9, q. 2), quod nulla imago sit adoranda adoratione latriæ. Quia, quantumcumque sit unus et idem motus animæ, quo fertur in imaginem, ut imago, et in rem, nunquam tamen anima dicit imaginem, inquantum est imago, esse idem cum exemplari, neque signum, inquantum signum, esse idem cum signato; sed semper est inter ista distinctio in re et in conceptione animæ. Habitudo enim eorum ad invicem, est relativa ; relativi autem esse, est ad aliud esse ; et ideo quod attribuitur exemplari vel signato, nunquam attribuendum est imagini vel signo, quantumcumque considerentur sub relatione imaginis vel signi. Et ideo, proprie loquendo, nunquam reverentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini.

III. Argumenta Holcot. — Ad idem (β) arguit Holcot, in *Postilla super librum Sapientiæ*, lect. 57.

Primo. Quia latria est honor soli Deo debitus. Sed nulla imago est Deus. Ergo nulli imagini debetur talis honor. Ergo contradictionem includit, dicere quod latria sit honor soli Deo debitus, et tamen quod debeatur imagini Christi.

Secundo. Si idem honor debetur Christo et imagini, ergo idem honor debetur lapidi et Christo ; et per consequens, idem honor debetur Deo et creaturæ ; quod non est dicendum.

Tertio. Quia qui honorat aliquem honore latriæ, confitetur illud esse Deum. Ergo, si aliquis possit licite adorare imaginem cultu latriæ, potest licite profiteri, protestari et confiteri aliud a Deo esse Deum.

§ 3. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumentum Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 9, q. 2, ad 3um), quoad illud quod adducitur de 3. *Sententiarum* (dist. 9, q. 1, art. 2, q^{la} 4), scilicet quod ipsi cruci in qua Christus pependit, debeatur aliquis honor in se, ut est res quædam Christi, — dicens quod istud non valet. Quia illud quod non potest esse subjectum susceptivum sanctitatis vel virtutis, non potest esse secundum se terminus adorationis. Sed lignum crucis in qua Christus pependit, non est subjectum susceptivum sanctitatis aut virtutis. Ergo secundum se non potest esse terminus adorationis. Nunquam ergo cruci Christi debetur aliquis honor, nisi inquantum ducit in rememorationem Christi ; quod

(α) *Contra eamdem.* — *secundo* Pr.
(β) *Ad idem.* — *Tertio* Pr.

facit figurata, vel signata (α). Aliæ autem solum hoc faciunt ratione figuræ. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur. Amen.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, restat præfatis objectionibus respondere. Et ideo ad argumenta Scoti contra primam conclusionem dicitur. Et

Ad primum quidem, dicitur primo, quod summum dominium, si accipiatur pro relatione temporali ad creaturam Deo subjectam et servientem, non consequitur immediate divinam essentiam, nec etiam divinam potentiam, hoc modo, quod, ea sola posita, sine quocumque extrinseco termino, insurgat relatio dominii; sicut nec similitudo immediate consequitur qualitatem illo modo; quia omnis relatio requirit fundamentum et terminum. Si autem arguens intelligat quod relatio dominii non consequitur divinam essentiam vel potentiam immediate, hoc modo quod requirit aliquod fundamentum ex parte Dei, præter divinam essentiam et ejus attributa, puta aliquod creatum, — falsum est. Nec dictum Augustini contra hoc militat : quia non ideo ex tempore Deus habet relationem dominii ad creaturam, quia ex tempore habeat fundamentum illius relationis; sed ideo quia ex tempore, et per creationem, incipit terminus illius relationis, licet fundamentum sit æternum.

Dicitur secundo, quod prima facie videretur quod non tanta ratio dominii competit Deo, respectu creaturæ, ratione redemptionis, sicut ratione creationis. Tum quia opus redemptionis fundatur in opere creationis; non enim redimitur, nisi quod creatum est ad imaginem Dei. Tum quia opus redemptionis non consummatur nisi per creationem; quia gratia et gloria sunt per creationem. Tum quia opus redemptionis non conservatur nisi per creationem; quia creatio et conservatio sunt eadem actio in Deo, ut visum est in secundo (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 2). Tum quia opus creationis se extendit ad omnia quæ sunt in creatura, non autem opus redemptionis ad omnia quæ sunt in redempto. Tum quia opus creationis arguit primarium dominium, non autem opus redemptionis, ut præscindit ab opere creationis. Sed, istis non obstantibus, conceditur quod tanta ratio dominii competit Redemptori sicut Creatori, propter rationes quas arguens adducit; quibus annuit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 113, art. 9, ubi determinat, post Augustinum, quod justificatio impii est majus opus quam creatio cœli et terræ. Dicit enim sic : « Opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi; et sic maximum est opus creationis, in (α) quo ex nihilo (β) aliquid fit. Alio modo potest opus dici magnum, propter magnitudinem ejus quod fit; et secundum hoc, majus opus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset (in Joannem, tract. 72) quod *majus est ut ex impio fieret justus, quam creare cœlum et terram*, subjungit : *Cœlum enim et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit.* » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur in eodem genere utrumque. Sed bonum gratiæ unius est majus quam bonum naturæ totius universi. » — Hæc ille. — Similiter ponit, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 5, qla 1. — Ex quibus patet quod opus creationis non majus est opere redemptionis, si loquamur de creatione bonorum naturalium, immo minus; et consequenter, quod opus redemptionis cum suo effectu, tantum vel majus exigit et infert dominium quam opus creationis bonorum pure naturalium.

Dicitur tertio, quod, dato quod ista duo opera arguant æquale dominium, argumentum nihil concludit contra nos; quia dicetur quod, sicut divinitas est primum principium creationis, ita et redemptionis, et non humanitas. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 48, art. 5 : « Ad hoc, inquit, quod aliquis redimat, duo requiruntur : scilicet actus solutionis, et pretium solutum. Si enim aliquis solvat, pro redemptione alicujus rei, pretium quod (δ) non est suum, sed alterius, non ipse dicitur redimere principaliter, sed magis ille cujus est pretium (ε). Pretium autem redemptionis nostræ est sanguis Christi, vel vita ejus corporalis, quæ est in sanguine, quem ipse Christus exsolvit. Unde utrumque eorum ad Christum pertinet immediate, inquantum est homo; sed ad totam Trinitatem, sicut ad causam primam et remotam, cujus erat et ipsa vita Christi, sicut primi auctoris (ζ), et a qua inspiratum fuit homini Christo ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate Redemptorem, est proprium Christi, inquantum est homo; quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati, sicut primæ causæ. » — Hæc ille. — Item, ibidem, primo loco, arguit sic :

(α) *vel signata.* — *et non figurata* Pr.

(α) *in.* — *ibi* Pr.
(β) *nihilo.* — *nullo* Pr.
(γ) *æquale.* — *essentiale* Pr.
(δ) *pretium quod.* — *si* Pr.
(ε) *pretium.* — Om. Pr.
(ζ) *auctoris.* — *actoris* Pr.

« Dicitur, inquit, in Psalmo (30, v. 6) : *Redemisti me, Domine, Deus veritatis*. Sed esse Dominum Deum veritatis, convenit toti Trinitati. Ergo non est proprium Christo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Glossa sic exponit : *Tu, Domine, Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante : In manus tuas commendo spiritum meum*. Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum. » Item, secundo loco, arguit sic : « Ille dicitur redimere, qui dat pretium redemptionis. Sed Deus Pater dedit Filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundum illud Psalmi (110, v. 9) : *Redemptionem misit Dominus populo suo;* ubi (α) Glossa dicit : *id est, Christum,* qui dat redemptionem captivis. Ergo non solum Christus, sed etiam Deus Pater nos redemit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod pretium nostræ redemptionis homo Christus solvit immediate, sed de mandato Patris, sicut primordialis auctoris (β). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, sicut tota Trinitas est primum principium creationis, ita et redemptionis; et consequenter, non humanitas, sed divinitas; hoc addito, quod nec humanitas, nec aliqua ejus pars, fuit sufficiens pretium redemptionis, nisi ex unione ad divinitatem in persona Verbi. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 48, art. 6, sic dicit : « Duplex est efficiens : principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis, Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter (γ) causat salutem humanam. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione ad primum, sic dicit : « Passio Christi, relata ad Christi carnem, congruit infirmitati assumptæ. Relata vero ad divinitatem, consequitur ex ea virtutem (δ) infinitam, secundum illud 1. *Corinth.* 1 (v. 25) : *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus;* quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen (ε) virtutem spiritualem ex divinitate unita, etc. » — Ex quibus patet ad argumentum. Quia, licet humanitas Christi operata sit ad nostram redemptionem, hoc tamen fecit ut agens instrumentale et secundarium et minus principale, et non ut agens principale aut primarium; et semper fuit ut *quo*, et non ut *quod*. Et ideo non arguitur quod humanitas fuerit ratio adorationis latriæ; quia nihil est ratio talis adorationis, nisi sit primaria ratio dominii et creationis, ac redemptionis, justificationis ac glorificationis rerum.

(α) *Gregorii.* — Ad Pr.
(β) *auctoris.* — *actoris* Pr.
(γ) *efficienter.* — *efficaciter* Pr.
(δ) *virtutem.* — *virtute* Pr.
(ε) *tamen.* — Om. Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Henrici. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, respondet Bernardus de Gannato, quod immo imago crucifixi, inquantum repræsentat divinum suppositum crucifixum, adoranda est adoratione latriæ. « Certum, inquit, est enim quod Deo debetur vera latria. Deus (α) autem vere crucifixus est. Et ideo, quia non stat mens in imagine ut est res, sed ut repræsentat Deum crucifixum, imago crucifixi debet adorari latria. Dei autem, ut Deus non humanatus, non potest esse aliqua imago ipsum repræsentans perfecte, sed solum ut effectus causam. » — Hæc ille.

II. Ad argumentum Durandi. — Ad argumentum quod est Durandi, dicitur primo, quod, cum anima vel aliqua ejus potentia fertur in imaginem ut imago est, licet non affirmet quod imago est res cujus est imago, non tamen oportet quod quolibet tali actu neget unum ab alio, aut formet duos conceptus distinctos de illis; immo, eodem conceptu, potest utrumque concipere, unum in ordine ad aliud. Nec valet ratio in oppositum : quia, sicut illa quæ sunt unum in re, potest intellectus diversis conceptibus concipere, ita illa quæ sunt realiter distincta, potest unico conceptu concipere, et judicare quomodo unum illorum est ad aliud, licet non habeat semper duos conceptus totaliter distinctos, quorum unus sit ad alium, potissime in relativis, quorum unum clauditur in conceptu alterius. — Dicitur secundo, quod, licet signum et signatum, exemplar et imago, realiter, semper, et quandoque conceptibiliter distinguantur; tamen quandoque, et philosophi, et theologi, ea quæ dicuntur de uno, attribuunt alteri; sicut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8, ubi quærit : Utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo. Unde, ibidem, sic dicit : « Similitudo creaturæ in Verbo, est vita ejus. Similiter etiam similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia. Unde ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo, est productiva et motiva creaturæ in propria natura exsistentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse perducat (β), inquantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo exsistente. Et ita similitudo creaturæ in

(α) *Deus.* — *Dominus* Pr.
(β) *perducat.* — *producat* Pr.

Verbo, est quodammodo vita creaturæ. » — Hæc ille. — Et in multis aliis locis dicit quod ideo omnis creatura dicitur esse vita in Deo, quia similitudo et idea creaturæ est vita in Deo. — Dicitur tertio, quod reverentia quæ exhibetur signato et exemplato, non debet exhiberi signo vel imagini seorsum a signato et exemplato, nec ut est res quædam distincta, sed inquantum est unum cum exemplato et signato. Nec reverentia sistit (α) in imagine, sed tendit (β) ad exemplar : ut sic adorare crucem, sit adorare Christum crucifixum, ut est propter nos crucifixus; ita quod Christus et crux sint unum totale objectum adorationis; tamen talis adorationis ratio non est crux, sed divinitas crucifixi.

III. Ad argumenta Holcot. — **Ad primum** Holcot, dicitur quod latria est honor soli Deo debitus per se; sed de per accidens, vel per aliud, potest exhiberi aliis a Deo. Et hoc declarat Durandus (dist. 9, q. 2), dicens quod « honor latriæ, vel cujuscumque alterius reverentiæ, potest alicui exhiberi dupliciter : scilicet per se, et per accidens. Per se exhibetur ei in quo est causa talis honoris; per accidens autem, exhibetur ei in quo non est causa talis honoris, sed habet aliquam habitudinem ad illud in quo est causa. Potest autem aliquid habere habitudinem ad Deum, cui per se debetur honor latriæ, dupliciter : uno modo, quia incidit in idem secundum (γ) suppositum, sicut est humanitas Christi; alio modo, quia non tendit (δ) in idem secundum suppositum, sed habet solam habitudinem extrinsecam ad ipsum, ut Mater, crux et imago, etc. ». — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum.

Ad secundum dicitur quod consequens quod infertur ibi, non est inconveniens, scilicet quod idem honor debetur Deo et creaturæ, sane intelligendo, scilicet quod idem honor qui debetur Deo per se, potest exhiberi creaturæ per accidens, non ut seorsum a Deo tali adoratione adoretur, sed simul cum Deo. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 25, art. 3, in solutione secundi : « Apostolus, inquit, prohibet communicare infructuosis operibus gentilium; communicare autem eorum operibus utilibus, non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas ut quasdam res, credentes in eis aliquid veri numinis esse, propter responsa quæ dæmones in eis dabant, et alios mirabiles effectus hujusmodi. Secundo, propter res quarum erant imagines; statuebant enim imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cujus est imago. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod major est vera, si intelligatur de illo quod per se adoratur latria, et est ratio talis adorationis. Falsa est autem, si intelligatur de illo cui exhibetur talis adoratio solum de per accidens, nec ut rationi adorationis. Modo creatura isto secundo modo adoratur veneratione latriæ, et non primo modo, ut dictum est.

§ 3. — Ad argumentum contra tertiam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad argumentum contra tertiam conclusionem, conceditur totum argumentum; quia illud quod sanctus Thomas dicit in 3. *Sententiarum*, videtur correxisse in 3 p. (q. 25, art. 4), ubi expresse dicit, ut allegatum est in tertia conclusione, quod rei inanimatæ, aut insensibili, vel irrationali, non debetur alius honor seorsum ab honore qui debetur naturæ rationali, ratione cujus res irrationalis veneratur secundum idem.

Ad argumentum pro parte negativa quæstionis, respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 25, art. 2, in solutione tertii, dicens : « Adoratio latriæ non exhibetur humanitati Christi, ratione sui ipsius, sed ratione divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO I.

UTRUM CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO, SIT PERSONA DIVINA

Circa decimam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum Christus, secundum quod homo, sit Deus, vel persona divina.

Et arguitur quod sic. Christus, secundum quod homo, est persona, et non alia quam divina. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona divina. Prima pars antecedentis patet. Quia Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ; non autem substantia universalis; ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona, quam *ratio-*

(α) *sistit.* — *sistat* Pr.
(β) *tendit.* — *tenetur* Pr.
(γ) *secundum.* — Om. Pr.
(δ) *tendit.* — *cedit* Pr.

nalis naturæ individua substantia, ut dicit Boetius in lib. *de Duabus Naturis*. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

In oppositum arguitur sic : Christus, secundum quod homo, non est persona æterna. Si ergo, secundum quod homo, sit persona, sequeretur quod in Christo sint duæ personæ, una temporalis, et alia æterna, quod est erroneum.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod ista propositio, *Christus, secundum quod est homo, est Deus*, est vera in uno sensu, et falsa in alio; magis tamen est neganda quam concedenda.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 11, ubi sic dicit : « Iste terminus *homo,* in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Uno modo, quantum ad naturam; et sic non est verum quod Christus, secundum quod homo, sit Deus; quia humana natura est distincta a divina, secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi; et sic, cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Quia tamen terminus in reduplicatione positus, magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ideo magis est ista neganda, *Christus, secundum quod homo, est Deus*, quam sit affirmanda. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Illa propositio est in uno sensu vera, et in alio falsa, quæ potest quandoque designare quod natura humana sit natura divina, et quandoque quod suppositum humanum sit suppositum divinum. Sed sic est de ista, *Christus, secundum quod homo, est Deus.* Igitur, etc. — Item : Illa propositio magis est neganda quam affirmanda, quæ magis declinat ad sensum falsum quam ad verum. Sed ista est hujusmodi. Igitur, etc.

Eamdem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 1, q^la^ 1, ubi sic dicit : « Id quod in aliqua propositione reduplicatur cum (α) hoc quod dico, *secundum quod,* est illud per quod prædicamentum convenit subjecto. Unde oportet quod aliquo modo sit idem cum subjecto, et aliquo modo idem cum prædicato : sicut medius terminus, in syllogismo affirmativo, ad prædicatum quidem (α) habet comparationem sicut ad id (β) quod per se consequitur ad ipsum (nil enim convenit alicui secundum quod est animal, nisi illud animali (γ) conveniat per se, secundum quemcumque modum dicendi per se); ad subjectum autem comparatur sicut ad (δ) id quod in subjecto aliquo modo includitur. Includitur autem in subjecto ipsa substantia subjecti, et antecedentia, sicut causæ (ε), et consequentia, sicut accidentia. Substantia autem subjecti est ipsum subjectum, et natura ejus. Et ratione omnium istorum potest aliquid attribui Christo, et cuilibet homini. Si enim aliquid attribuitur homini ratione principiorum præcedentium, sic dicimus, quantum ad causam materialem, quod homo, secundum quod est compositum ex contrariis, est corruptibilis; quantum ad causam formalem, dicimus quod homo, secundum quod habet animam rationalem, est ad imaginem Dei; quantum vero ad causam efficientem, dicimus quod Petrus, secundum quod natus est de tali patre, est ejus hæres; quantum autem ad finalem, dicimus quod homo, secundum quod est ad beatitudinem ordinatus, oportet quod sit immortalis quoad animam. Si autem attribuatur aliquid homini ratione accidentium, sic dicimus quod homo, secundum quod est coloratus, est visibilis. Si autem attribuitur aliquid homini ratione ipsius suppositi, sic dicimus quod Socrates, secundum quod Socrates, est individuum. Si autem ratione naturæ, sic dicimus quod homo, secundum quod homo, est animal. Secundum hoc ergo dicendum (ζ), quod, cum dicitur, *Christus, secundum quod homo, est Deus*, ly *homo* potest replicari ratione humanæ naturæ; et sic est falsa, quia naturæ humanæ non per se competit, inquantum talis natura, ut divinæ naturæ uniatur. Si autem replicatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit suppositum æternum cui per se convenit esse Deum, erit vera. Quia tamen hoc nomen *homo* non importat aliquod determinatum suppositum humanæ naturæ, nisi per demonstrationem adjunctam, et solum cuidam supposito humanæ naturæ determinato convenit (η) per se esse Deum; ideo, nisi aliquid addatur vel intelligatur (θ), non est simpliciter concedenda, *Christus, secundum quod homo, est Deus.* » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod ista propositio,

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

(α) *quidem.* — *quod* Pr.
(β) *id.* — Om. Pr.
(γ) *animali.* — *alter* Pr.
(δ) *ad.* — Om. Pr.
(ε) *causæ.* — *etiam* Pr.
(ζ) *ergo.* — Ad. Pr.
(η) *convenit.* — *conveniat* Pr.
(θ) *intelligatur.* — *addatur* Pr.

Christus, secundum quod homo, est persona, vel hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ, **in uno sensu est falsa, et in alio vera.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 12, ubi sic dicit : « Iste terminus *homo*, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur, *Christus, secundum quod homo, est persona*, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona; quia suppositum humanæ naturæ non est aliud quam persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod intelligatur quod naturæ humanæ competat esse in aliqua persona; et hoc etiam modo verum est : omne enim quod subsistit in natura humana, est persona. Alio modo potest intelligi, ut humanæ naturæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanæ naturæ; et sic Christus, secundum quod homo, non est persona : quia humana natura non est per se seorsum exsistens a divina natura; quod requirit ratio personæ. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Sicut persona significat (α) quoddam completum et per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, et suppositum, et res naturæ, in genere substantiæ significant quoddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est persona seorsum a persona Filii, ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu in quo negatur ista, *Christus, secundum quod homo, est persona*, oportet etiam negari omnes alias. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari duplex ratio pro utraque (β) parte conclusionis. — Prima talis est : Omne suppositum humanum, est persona; et omnis natura humana, est in aliqua persona. Sed hæc propositio, *Christus, secundum quod homo, est persona*, habet quandoque illos duos sensus. Ergo, in talibus sensibus, est vera. — Secunda talis est : Humana natura, in Christo, non habet propriam personalitatem distinctam a personalitate Filii Dei. Sed hæc propositio, *Christus, secundum quod homo, est persona*, habet quandoque sensum illi oppositum. Ergo, in tali sensu, est fallacia. — Sicut arguitur de ista, ita de aliis.

Eamdem conclusionem tenet, 3. *Sentent.*, distinctione præsenti, q. 1, art. 2, q[lis] 1, 2 et 3.

Tertia conclusio est quod quælibet istarum est simpliciter concedenda : *Christus, secundum quod iste homo, est Deus; — Christus, secundum quod iste homo, est persona.*

Primam ponit sanctus Thomas, 3 *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 1, q[la] 2, ubi sic dicit : « Ad hoc quod aliqua prædicatio sit per se, non oportet quod prædicatum per se conveniat subjecto secundum omne quod in nomine subjecti implicatur, sed sufficit si aliquid eorum per se sibi conveniat : sicut ratiocinari, per se convenit homini, non secundum quod habet corpus, sed inquantum habet animam; unde hæc est per se, *Homo ratiocinatur.* Cum autem dicitur, *Iste homo*, demonstrato Christo, includitur, ex vi demonstrationis, determinatum suppositum humanæ naturæ, quod est suppositum æternum, secundum secundam opinionem; cui supposito per se convenit esse Deum; unde hæc est per se, secundum secundam opinionem, *Iste homo est Deus.* Et quia ad veritatem hujus locutionis non exigitur nisi quod prædicatum conveniat ei quod reduplicatur, ideo hæc est vera : *Christus, secundum quod iste homo, est Deus.* » — Hæc ille.

Item, aliam propositionem, scilicet : *Christus, secundum quod iste homo, est persona*, ponit, 3. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 2, q[la] 1, ubi sic dicit : « In Christo non est nisi una persona, quæ est æterna. Nullum autem æternum convenit Christo, secundum quod homo, proprie loquendo. Unde hæc non est vera, *Christus, secundum quod homo, est persona*, nisi reduplicetur suppositum hominis, ut dicatur : *Christus, secundum quod iste homo, est persona*; hoc enim verum est. » — Hæc ille.

Similia ponit, 3 p., q. 16, art. 11, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Cum dicitur, *iste homo*, pronomen demonstrativum trahit hoc nomen *homo* ad suppositum. Et ideo hæc est magis vera, *Christus, secundum quod iste homo, est Deus*, quam ista, *Christus, secundum quod homo, est Deus.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Ad veritatem propositionis reduplicativæ, sufficit quod prædicatum per se conveniat ei quod reduplicatur, subjecto autem principali conveniat simpliciter. Sed hæc propositio, *Christus, secundum quod iste homo, est Deus*, est reduplicativa; et ejus prædicatum per se convenit huic quod dico, *iste homo*, quod reduplicatur (α). Igitur ipsa est vera.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Argumenta Durandi. — Quantum ad secun-

(α) *significat.* — *signat* Pr.
(β) *utraque.* — *secunda* Pr.

(α) *reduplicatur.* — *reducitur* Pr.

dum articulum, objiciendum est contra conclusiones, specialiter contra tertiam, contra quam arguit Durandus (dist. 10, q. 1).

Primo. Quia hoc pronomen *iste* non demonstrat suppositum æternum, nisi quatenus importatur nomine hominis. Ergo sic demonstrat, sicut ibi (α) importatur in (β) nomine hominis. Sed ibi, ratione implicationis, importatur formaliter, et non materialiter, hoc est, non secundum se, sed ut est habens talem naturam, quæ sit ratio convenientiæ prædicati cum subjecto. Ergo sic demonstratur. Ergo non verificatur propositio, nisi natura nomine hominis importata, sit ratio quare esse Deum conveniat Christo. Non autem est sic. Igitur, etc. Ad probationem minoris, præmittit quod implicatio *secundum quod*, si proprie sumatur (γ), importat causam inhærentiæ prædicati ad subjectum, proximam vel remotam. Sed considerandum est, ut dicit, quod terminus concretus positus in prædicato, vel in quacumque implicatione circa subjectum (δ), tenetur formaliter pro natura, et non materialiter pro supposito : non quod terminus concretus unquam supponat formaliter (ε) pro natura in recto, ex quacumque parte ponatur; quia tunc talis propositio esset falsa; ut si dicatur, *Socrates est homo,* vel *Socrates* (ζ), *secundum quod homo, est rationalis;* tunc enim esset sensus quod Socrates esset natura humana, vel quod Socrates, secundum quod est natura humana, esset rationalis. Sed pro tanto dicitur teneri formaliter ex parte prædicati, vel implicationis, magis quam ex parte subjecti, quia quando terminus concretus ponitur ex parte subjecti, magis accipitur secundum id (η) quod est aliquid in se, quam secundum id quod est habens aliquam naturam : ut si dicatur, *Album currit,* album magis stat ibi pro eo quod est aliquid in se subsistens, quam secundum quod est habens talem naturam, scilicet albedinem; quamvis enim (θ) non possit verificari propositio nisi currenti insit albedo, tamen (ι) albedo non est causa quare cursus insit Socrati, vel cuicumque supposito currenti; unde et non album potest currere. Sed quando ponitur ex parte prædicati, vel cum implicatione, ut dicendo, *Homo est albus,* vel *Socrates, secundum quod est albus, disgregat,* ibi prædicatum non convenit subjecto nisi ut est habens talem naturam; ita quod quando implicatio est vera, ipsa est causa quare prædicatum est in subjecto. Ex quibus patet quod quælibet harum est simpliciter falsa, *Christus, secundum quod homo, est persona,* et *Christus, secundum quod hic homo, est persona :* quia implicatio importat causam inhærentiæ prædicati ad subjectum, quantum ad naturam per terminum implicationis importatam; nunc ita est, quod natura importata per hoc nomen *homo,* vel *iste homo,* non est causa remota vel propinqua quare Christo competat esse personam. Ergo quælibet harum est falsa : *Christus, secundum quod homo, est persona; Christus, secundum quod iste homo, est persona.*

(α) *ibi.* — Om. Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *si proprie sumatur.* — *proprie sumitur* Pr.
(δ) *circa subjectum.* — Om. Pr.
(ε) *formaliter.* — Om. Pr.
(ζ) *Socrates.* — Om. Pr.
(η) *id.* — Om. Pr.
(θ) *enim.* — Om. Pr.
(ι) *tamen.* — *cum* Pr.

Secundo arguit, dicens quod non valet illud quod dicit nostra conclusio, scilicet quod non oportet prædicatum convenire subjecto ratione omnium quæ implicantur, sed solum ratione unius. Quia cum dicitur, *Christus, inquantum iste homo,* pronomen demonstrativum non est pars implicationis (α), sed demonstratio ejus. Et ideo oportet quod propositio verificetur ratione alicujus formaliter importati nomine hominis; quod non est in proposito.

Tertio. Quia, quamvis non oporteat prædicatum inesse subjecto ratione cujuslibet implicati absolute, tamen, si implicatio cadit sub reduplicatione dicente causam, oportet quod prædicatum insit subjecto ratione omnium implicatorum; ut in omnibus patet. Unde sicut hæc est vera, *Iste homo est persona,* demonstrato Christo, ita et hæc, *Homo est persona,* non solum pro hominibus puris, sed pro Christo. Ergo similiter, si ista est falsa, *Christus, secundum quod homo, est persona;* eadem ratione, hæc est falsa, *Christus, secundum quod iste homo, est persona.* — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et

Ad primam quidem, dicitur primo, quod, posito, sed non concesso, quod hoc pronomen *iste* non demonstret suppositum æternum nisi ex additione hujus nominis *homo,* non tamen sequitur quod illo eodem modo demonstret suppositum æternum, sicut importatur per hoc nomen *homo* in absentia pronominis, sicut in hac reduplicativa, *Christus, secundum quod homo, est persona,* in qua tenetur formaliter. Immo oportet quod hoc pronomen aliter demonstret, et hoc nomen *homo* aliter importet suppositum, puta magis materialiter quam formaliter. Cujus ratio est : quia, cum pronomina significent puram substantiam sine qualitate, id est, suppositum sine expressione quidditatis, ideo eorum

(α) *est pars implicationis.* — *solum implicatur* Pr.

additio ad nomina concreta, trahit illa ad standum pro suppositis potius quam pro quidditate, et magis materialiter quam formaliter, quantumcumque reduplicatio cadat super aggregatum ex pronomine demonstrativo et nomine concreto. — De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 10, sic dicit : « Nomen sumptum cum reduplicatione, magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito : sumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter; idem enim est dictu, *Christus, secundum quod homo,* ac si diceretur, *Christus, secundum quod est homo.* Et ideo est magis concedenda quam neganda, *Christus, secundum quod homo, est creatura.* Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur (α) ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda; puta si diceretur, *Christus, secundum quod hic homo, est creatura.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod pronomen demonstrativum, additum nomini concreto, sive in prædicato, sive in reduplicatione, retrahit illud, ne teneatur formaliter, seu pro natura; sed facit illud stare materialiter, seu pro supposito.

Dicitur secundo, quod, dato quod reduplicatio (β) cadens super pronomen demonstrativum singularizans nomen concretum, faceret illud complexum stare formaliter, non tamen sequitur, sed est fallacia consequentis, quod stet pro forma specifica : sufficit enim quod stet pro natura individui singularizata, vel pro proprietate constitutiva individui. Et si illo modo stet in ista, *Christus, secundum quod iste homo, est Deus, vel persona,* propositio vera est. Nam sensus est iste : quod Christus ex eo ex quo (γ) habet proprietatem personalem constitutivam hujus suppositi, quod est humanum, et in quo natura humana habet istam singularem personalitatem, est persona, vel Deus. Et iste sensus est verus : quia totum hoc habet Christus ex æterna filiatione, quæ est realiter divina essentia; et quicumque habet istam filiationem, necessario est Deus vel persona; quicumque taliter supponitat humanam naturam, sicut Christus supponitat, necessario est Deus et persona; et in quocumque supposito natura humana supponitaretur, puta quod uniretur taliter primo principio, illud est Deus.

Dicitur tertio, quod, dato quod ad veritatem propositionis reduplicativæ requireretur quod illud quod implicatur, vel reduplicatur, sit ratio inhærentiæ prædicati ad subjectum, non tamen oportet quod sit causa vel ratio talis inhærentiæ secundum quodlibet sui, ut dicit tertia conclusio. Et ideo, dato quod hoc complexum, *iste homo,* teneatur formaliter in ista, *Christus, secundum quod iste homo, est Deus,* non tamen oportet quod omnis forma importata per hoc complexum, sit causa talis inhærentiæ : puta forma importata per ly *iste,* qui est proprietas æterna constitutiva personæ Filii Dei; et humanitas importata per ly *homo.*

Et sic patet quod argumentum non procedit, propter tria falsa quæ assumit. Et licet ista responsio sufficiat ad hominem, quantum ad duo dicta ultima; videtur tamen quod standum est in primo dicto responsionis, scilicet quod nec ly *homo*, nec ly *iste homo* tenetur in illa reduplicativa formaliter, sed materialiter pro supposito æterno subsistente in duabus naturis, et non formaliter et præcise pro aliqua illarum. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 1, q[la] 2, sic arguit (arg. 2) : « Christus, secundum quod Deus, caret matre. Si igitur, secundum quod iste homo, est Deus; ergo, secundum quod iste homo, caret matre. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Cum, inquit, dicitur, *iste homo,* demonstratur suppositum duarum naturarum, quarum utraque caderet in diffinitione ejus, si diffiniri posset. Et ideo ea quæ sunt utriusque naturæ, per se ei conveniunt. Et ideo Christus, secundum quod iste homo, est Deus; et, secundum quod iste homo, est homo. Et similis est ratio de illis quæ consequuntur ad alterutram naturarum. Unde, secundum quod iste homo, est habens matrem, et carens matre; nec unum excludit aliud, cum non sint opposita, quia non secundum idem conveniunt. » — Hæc ille. — Item, arguit sic (arg. 1) : « Omne quod prædicatur de altero secundum quod aliquid, oportet quod sit diffinitio, vel pars diffinitionis, aut per se accidens illius secundum quod prædicatur; sicut cum dicitur : Petrus, secundum quod homo, est animal rationale mortale; vel, secundum quod homo, est risibilis (α). Sed Deus nullo istorum modorum se habet ad hunc hominem. Ergo hæc est falsa, *Christus, secundum quod hic homo, est Deus.* » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Sicut, inquit, aliquid est de diffinitione speciei, quod non est de diffinitione generis; ita aliquid esset de diffinitione individui, si diffiniretur, quod non est de diffinitione speciei; sicut pars materiæ, ut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 35). Unde, licet Deus non sit pars diffinitionis hominis, esset tamen pars diffinitionis hujus hominis Christi, si diffiniri posset, ratione Verbi. Unde patet quod est per se. » Item, arguit sic (arg. 3) : « Remoto eo secundum quod aliquid alicui convenit, ulterius ei non convenit. Sed remoto a Christo quod sit hic homo, adhuc convenit ei esse Deum : quia ab æterno fuit Deus; non autem ab æterno fuit hic homo. Ergo Christus, secundum quod iste homo, non est Deus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod remoto a

(α) *traheretur.* — *trahetur* Pr.
(β) *reduplicatio.* — *reduplicatione* Pr.
(γ) *ex quo.* — Om. Pr.

(α) *secundum quod homo, est risibilis.* — *quod est risibile* Pr.

Christo toto hoc quod importatur cum dico, *iste homo*, non convenit ei esse Deum; quia ibi includitur natura divina et humana. Sed remota altera, scilicet humana natura, sequitur quod Filius Dei non possit dici iste homo. Ratione tamen illius naturæ, scilicet humanæ, non verificatur prædicta locutio. Et est simile sicut si dicatur : *Petrus, inquantum homo, sentit;* quia remoto rationali per intellectum, non erit homo, et erit sentiens, ut dicitur in libro *de Causis* (prop. 1). » — Hæc ille. — Ex quibus apparet manifeste, quod in dicta reduplicativa non oportet quod ly *iste homo* teneatur formaliter pro natura humana præcise, nec pro divina præcise, sed materialiter pro supposito includente duas naturas, et quodammodo constituto ex duabus naturis. — Item, in hoc argumento quoddam falsum assumitur fundamentum, scilicet (α) quod totum aggregatum et complexum ex termino communi et pronomine demonstrativo, eodem modo supponat sicut supponeret terminus communis sine tali pronomine sumptus; quod est falsum, ut patet omni logico. — Item, aliud falsum, scilicet quod hoc pronomen *iste* non habet quod demonstret suppositum æternum, nisi ratione hujus termini *homo*. Hoc enim falsum est : quia sine tali additione potest Filium Dei, immo quamlibet divinam personam, demonstrare (β), ad placitum loquentis. Immo, per oppositum, hic terminus *homo* non habet quod supponat discrete pro Filio Dei, nisi ex additione pronominis, sicut nec pro aliquo alio homine.

Ad secundum patet responsio per prædicta; quia non valet consequentia (γ). Quia, licet ly *homo* implicetur et reduplicetur, non tamen oportet quod illa reduplicatio sit ratione naturæ, nec ratione alicujus importati formaliter per hoc (δ) quod dico *homo;* sed sufficit quod fiat ratione alicujus importati per hoc complexum, vel alteram ejus partem, *iste homo*. Sic autem est in proposito.

Ad tertium, negatur antecedens. Nec valet probatio : quia, licet ad veritatem reduplicativæ exigatur quod prædicatum verificetur de qualibet parte complexi reduplicati, sicut arguens bene probat; non tamen oportet quod de qualibet verificetur cum hoc quod (ε) dico *secundum quod*, vel quod talis prædicatio sit per se, aliquo modo perseitatis : sicut, licet ad veritatem (ζ) hujus reduplicativæ, *Socrates, secundum quod homo albus, est visibilis*, requiratur veritas harum duarum propositionum, *Homo est visibilis, Album est visibile;* non tamen oportet quod utraque sit per se, nec quod istæ duæ sint veræ, *Socrates, secundum quod homo, est visibilis, Socrates, secundum quod albus, est visibilis;* sufficit enim veritas (α) unius illarum. Sic in proposito : quælibet istarum est vera, *Iste est persona, Homo est persona;* sed prima tantummodo est per se. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sent.*, dist. 10, q. 1, art. 2, q^la 1, in secundo loco, arguit sic : « Quod convenit alicui secundum quod homo, convenit omni homini secundum quod homo. Sed Petrus, secundum quod homo, est persona. Ergo et Christus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod nec Petrus, inquantum homo, est persona, sed (β) inquantum iste homo : quia hæc non est per se, *Homo est persona;* sed hæc, *Iste homo est persona.* » — Item, in secunda quæstiuncula, in solutione primi, sic dicit : « Christus, secundum quod homo, est aliquid. Non tamen sequitur, Ergo, secundum quod homo, est aliquid universale vel particulare : quia homini accidit universale vel particulare (γ); unde hæc est per accidens, *Homo est aliquid particulare;* hæc autem est per se, *Iste homo est aliquid particulare*. Unde Christus non est aliquid particulare, secundum quod homo, sed secundum quod iste homo. » — Hæc ille.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, respondet sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, præsenti distinctione, q. 1, art. 2, q^la 1, in solutione primi. Sic dicit : « Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ; sed, secundum quod iste homo, est individua substantia rationalis naturæ. Unde, secundum quod iste homo, est persona; sicut, secundum quod iste homo (δ), est Deus. » In 3 p. vero, q. 16, art. 12, in solutione secundi, sic dicit : « Substantia individua, quæ ponitur in diffinitione personæ, importat substantiam completam, per se subsistentem (ε), separatim ab aliis : alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quædam individua; quia tamen est substantia individua, sicut in alio exsistens, non potest dici persona. Et, eadem ratione, nec natura humana in Christo; quæ tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam. »

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *scilicet.* — *vel* Pr.
(β) *demonstrare.* — *de matre* Pr.
(γ) *tamen.* — Ad. Pr.
(δ) *vel.* — Ad. Pr.
(ε) *quod.* — Om. Pr.
(ζ) *veritatem.* — *unitatem* Pr.

(α) *veritas.* — *unitas* Pr.
(β) *secundum.* — Ad. Pr.
(γ) a verbo *quia* usque ad *particulare*, om. Pr.
(δ) a verbo *est* usque ad *homo*, om. Pr.
(ε) *subsistentem.* — *subsistendi causa* Pr.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

UTRUM HÆC COPULATIVA, CHRISTUS INCEPIT ESSE, ET CHRISTUS EST CREATURA, SIT CONCEDENDA

CIRCA undecimam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum ista copulativa sit concedenda, sine quocumque addito : *Christus incipit esse, et Christus est creatura.*

Et arguitur quod sic. Quia quælibet ejus pars, sine addito (α), est vera. Antecedens probatur. — (β) Primo, quoad primam partem, sic : Christus incepit esse homo. Sed esse hominem, est esse simpliciter. Ergo Christus incepit esse simpliciter. — Pro secunda parte autem, sic : Principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed, ratione corporis, quod traxit de Virgine, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo, ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet dici simpliciter creatus, et quod sit creatura.

In oppositum arguitur. — Et primo, quod prima pars sit falsa. Quia dicitur, *ad Hæbræos*, ultimo (v. 8) : *Jesus Christus heri, et hodie; ipse et in sæcula.* — Secundo, arguitur quod secunda pars sit falsa. Quia dicit Ambrosius, 1. *de Trinitate* (de Fide ad Gratianum, cap. 16) : *Numquid dicto* (γ) *factus est Christus? numquid mandato creatus est Christus?* quasi dicat, non. Et subdit : *Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ.* Ergo hæc non est concedenda : *Christus est creatura.*

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod non est absolute et sine determinatione dicendum, quod Christus sit creatura.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 8, dicens : « Sicut dicit Hieronymus (in cap. 5 ad Gal.), ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici, Christum dixerunt esse creaturam, et minorem Patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ naturæ. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor Patre, sed cum determinatione, scilicet secundum naturam humanam. Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinæ personæ conveniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione naturæ humanæ; sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum : sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est, sine determinatione; non enim dicimus quod Æthiops est albus, sed (α) quod est albus secundum dentem; dicimus autem sine determinatione, quod est crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sententiarum*, dist. 11, q. 1, art. 2, sic dicit : « Creatio proprie respicit esse rei; unde in libro *de Causis* (prop. 18) dicitur quod esse est (β) per creationem, alia vero per informationem. Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis. Alia vero dicuntur esse, inquantum suppositum in eis subsistit : vel essentialiter, sicut forma et materia, et sic (γ) natura ipsa dicitur esse; vel accidentaliter, sicut accidentia esse dicuntur. Esse ergo simpliciter dictum de supposito, significat (δ) esse personale ipsius (ε); esse vero, secundum quod convenit parti vel accidenti, non dicitur simpliciter de supposito, sed suppositum dicitur esse in eo. Unde cum dico, *Christus est*, significatur esse ipsius suppositi, non autem esse ipsius naturæ, vel accidentis, aut partis. Cum autem fiat unio naturarum in esse suppositi, juxta secundam opinionem, esse, secundum quod Christus simpliciter esse dicitur (ζ), est esse increatum. Unde non potest dici creatura, non tantum ad vitandum errorem Arii, ut quidam dicunt, sed etiam ad vitandum falsitatem. Potest tamen dici quod aliquid creatum, est in Christo, scilicet natura humana : quia esse, quamvis sit unum, tamen habet respectum ad naturam humanam et ad partes ejus, secundum quem (η) natura humana dicitur esse in Christo, vel partes aut accidentia ejus; unde, sicut esse aliquomodo perti-

(α) *sine addito.* — *sive additio* Pr.
(β) *pro.* — Ad. Pr.
(γ) *dicto.* — *dico* Pr.

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *sic.* — Om. Pr.
(δ) *significat.* — *signat* Pr.
(ε) *ipsius.* — *illius* Pr.
(ζ) *esse dicitur.* — Om. Pr.
(η) *quem.* — *quas* Pr.

net ad naturam, et ad partes et accidentia ejus, ita et creatio. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione : Illa propositio non est absolute concedenda, nec asserenda, quæ potest esse occasio erroris, et favet modo loquendi hæreticorum. Sed ista propositio, *Christus est creatura*, est hujusmodi. Igitur, etc. — Item, arguitur sic : Illud non est creatura, quod simpliciter subsistit per esse increatum, nec habet aliud esse simpliciter præter esse increatum. Sed Christus est hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod ista propositio non est absolute concedenda : *Christus incepit esse.*

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 9, ubi sic dicit : « Non est dicendum quod ille homo, demonstrato Christo, incepit esse, si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. *Primo* quidem, quia locutio est simpliciter falsa, secundum sententiam catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum, et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum (α) hoc enim, oportet quod in hoc quod dicitur, *iste homo,* demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cujus æternitati repugnat incipere esse. Unde hæc est falsa : *Hic homo incepit esse.* Nec obstat quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur (β) per hoc nomen *homo;* quia terminus in subjecto positus non tenetur (γ) formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito. *Secundo,* quia, etiamsi esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad vitandum hæresim Arii, qui sicut personæ Filii Dei attribuit quod esset creatura, et quod esset minor Patre, ita attribuit ei quod esse inceperit, dicens quod erat quando non erat. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sententiarum,* dist. 12, q. 1, art. 1, sic dicit : « Quidam distinguunt istam, *Iste homo incepit esse,* ex hoc quod hoc pronomen *iste* potest denotare personam Verbi, vel singulare hominis; et primo modo est falsa, secundo modo est vera. Sed hoc non valet : quia, cum dicitur, *Iste homo,* pronomen *iste* non potest demonstrare nisi id quod supponitur per hoc nomen *homo;* suppositum autem per hoc nomen *homo,* non est aliud quam persona Verbi, secundum secundam opinionem; unde, secundum eam, non potest stare : quia, quamvis ponat in Christo esse aliquod singulare præter personam Verbi, scilicet humanam naturam, tamen illud singulare non supponitur per hoc nomen *homo,* nec prædicatur de Christo. Et ideo patet quod distinctio, secundum primam opinionem est bona, sed non secundum secundam. Et ideo, hac omissa, quidam dicunt quod hoc verbum *incepit* potest notare inceptionem respectu suppositi simpliciter, et sic est falsa, quia suppositum est æternum; vel respectu suppositi, ratione formæ significatæ, et sic est vera. Et ponunt exemplum de hac, *Scutum album incipit esse hodie,* supposito quod scutum heri factum, hodie dealbetur. Sed (α) hoc dictum non videtur habere efficaciam, propter duo. *Primo,* quia, etsi natura humana habeat aliquid simile accidenti in Christo, tamen hoc nomen *homo* non est adjectivum, sed substantivum, etiamsi natura humana esset pure accidentaliter adveniens; et in talibus plus facit modus significandi, quam proprietas rei significatæ. *Secundo,* quia, dato quod esset adjectivum, oporteret quod prædicatum conveniret ei quod copulatur vel supponitur per nomen positum in subjecto, vel ratione sui, vel ratione alicujus quod est in eo. Illa autem prædicata quæ nata sunt convenire ipsi supposito, non prædicantur de eo ratione alicujus quod est in eo simpliciter, neque secundum partem, neque secundum accidens aut naturam, nisi ei secundum se conveniant; quia tunc sequeretur quod affirmatio et negatio verificarentur de eodem, si ratione alicujus exsistentis in ipso, de eo verificaretur aliquid quod ratione sui vere de eo negatur. Et hoc patet in proposito. Ei enim quod supponitur, cum dicitur, *Iste homo,* convenit esse semper; unde de eo non potest verificari negatio, ut dicatur, *Non fuit semper,* simpliciter loquendo; et per consequens, nec aliquid quod dictam negationem importet, sicut verbum incipiendi. Unde dicendum est quod hæc simpliciter est falsa, *Iste homo incepit esse;* et est secundum quid vera, scilicet cum determinatione humanæ naturæ : sicut et hæc, *Iste homo est creatura,* est falsa, nisi determinatio addatur; et tunc etiam est tropica, ut supra (dist. 11) dixit Magister. Unde hic non intendit eam distinguere tanquam multiplicem, sed dicere quomodo potest esse vera vel falsa. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari ratio pro conclusione : Nullum suppositum æternum incepit esse. Sed iste homo, demonstrato Christo, seu Christus, est suppositum æternum. Igitur non incepit esse; et per consequens, cum hæc propositio, *Christus incepit esse,* significet quod suppositum divinum incepit esse, falsa est, et neganda.

Tertia conclusio est quod quælibet istarum est concedenda et asserenda : *Christus, secundum quod homo, est creatura* (β); *Christus, secundum quod homo, incepit esse.*

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 10, ubi sic dicit : Cum dicitur, *Christus, secundum*

(α) *Secundum.* — Om. Pr.
(β) *significatur.* — *signatur* Pr.
(γ) *tenetur.* — *tantum* Pr.

(α) *Sed.* — *Secundum* Pr.
(β) a verbo *Christus* usque ad *creatura,* om. Pr.

quod homo, hoc nomen *homo* potest sumi in reduplicatione, vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum et increatum, hæc erit falsa, *Christus, secundum quod homo, est creatura*. Si vero resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera; quia, ratione humanæ naturæ, sive secundum humanam naturam, convenit sibi esse creaturam. Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione, magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito : resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter; idem enim est dictu, *Christus, secundum quod homo,* ac si diceretur, *Christus, secundum quod est homo*. Et ideo hæc est magis concedenda quam neganda, *Christus, secundum quod* (α) *homo, est creatura*. Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda; puta si diceretur, *Christus, secundum quod hic homo, est creatura.* » — Hæc ille.

Item, 3. *Sententiarum*, dist. 11, q. 1, art. 3, sic dicit : « Natura humana se habet ad personam compositam Christi sicut pars; quamvis pars proprie dici non possit, sicut nec proprie persona composita. Pars autem aliquando habet aliquam dispositionem quæ nata est convenire toti, aliquando autem habet aliquam quæ non est nata convenire toti : sicut albedo, quæ inest capillis, potest etiam toti convenire; crispitudo autem ita convenit capillis, quod nullo modo toti, vel alicui alteri parti. Ergo (ϐ), secundum dispositiones illas quæ insunt tantum parti, denominatur totum simpliciter et proprie per dispositionem partis, nullo addito; sicut dicitur *homo crispus*. Sed quantum ad illas dispositiones quæ natæ sunt et toti et parti convenire, non denominatur totum a parte simpliciter, sed addita parte, ut cum dicitur, *homo albus secundum capillos;* nec hoc proprie, sed figurative per sinecdochen. Unde patet quod, cum creatio et naturæ et personæ nata sit convenire, sicut et esse utrique aliquo modo convenit, non potest dici de Christo, quod sit creatura, quia humana natura creata est, nisi fiat additio, ut dicatur, *secundum hominem*, vel, *secundum quod homo;* et tunc est tropica vel figurativa, ut Magister dicit, sicut et hæc, *Æthiops est albus secundum dentem.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui pro conclusione : Omne totum potest denominari ex dispositione suæ partis, addita illa parte. Sed Christus nominat quoddam suppositum se habens ad naturam sibi unitam quasi totum ad partem. Ergo potest denominari ex dispositione partis. Pars autem vere et realiter dicitur creata et nova, seu habens inceptionem. Ergo et (α) veraciter potest dici Christus creatus vel creatura, et incepisse, secundum humanitatem.

(α) *est.* — Ad. Pr.
(ϐ) *Ergo.* — Om. Pr.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Unde contra primam arguit Scotus (dist. 11, q. 1), probando quod hæc sit concedenda, *Christus est creatura*.

Primo. Quia non plus repugnat illi (ϐ) naturæ esse post non esse, quam non esse post esse; quia utrumque repugnat æternitati. Sed Christus dicitur mortuus; cum tamen mortuum esse (γ) dicat non esse post esse, quia non vivere post vivere, et *vivere viventibus est esse*, secundum Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 37).

Secundo. Quia mortale et immortale ita repugnant formaliter, sicut creatum et increatum; et tamen ambo prima dicuntur de Christo (δ).

Tertio. Ita repugnat (ε) formaliter naturæ humanæ esse creatorem vel æternam, sicut repugnat æternæ incipere. Ergo æque negabitur Christus esse creator, propter repugnantiam ad naturam humanam, sicut creatura, propter repugnantiam ad naturam divinam.

Quarto. Quia Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3), cap. 4, dicit quod *Christus est creatus et increatus, passibilis et impassibilis;* et per eumdem (lib. 4, cap. 5), conceditur dici creatura.

Quinto. Quia per Augustinum, *Sermone in Natali Domini,* voluit esse creatura, qui (ζ) est Creator.

Sexto. Quia Hieronymus, super illud *Ephesiorum* (2, v. 10), *Ipsius factura sumus,* dicit (η) : *Nos autem* (θ) *proclamamus* (ι) *non esse periculum dicere Christum esse creaturam.* — Hæc Scotus.

II. Argumenta Durandi. — Arguit Durandus (dist. 11, q. 1).

Primo. Quia generari est fieri; et generari simpliciter, est fieri simpliciter, quia determinatur ad

(α) *Ergo et.* — Om. Pr.
(ϐ) *illi.* — *ulli* Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.
(δ) *Christo.* — *quarto* Pr.
(ε) *repugnat.* — *repugnant* Pr.
(ζ) *qui.* — *quæ* Pr.
(η) a verbo *Ipsius* usque ad *dicit,* om. Pr.
(θ) *autem.* — *non* Pr.
(ι) *dicit.* — Ad. Pr.

esse simpliciter. Et tamen, ratione humanæ naturæ, convenit supposito divino esse genitum absolute, et sine aliqua determinatione, et ita simpliciter, ut nunc loquimur : hæc enim recipitur tanquam vera, *Filius Dei, vel Christus, est genitus de Virgine;* nec oportet addere *inquantum homo*. Ergo similiter, potest dici creatus vel creatura absolute; nec oportet addere *inquantum homo*. Et si dicitur quod ista non verificatur, *Christus est natus de Matre*, nisi cum hac determinatione, *inquantum homo*, expressa vel intellecta; pari ratione, potest dici quod illa, *Christus est creatura*, potest verificari sub eadem determinatione non expressa, sed tantum intellecta.

Secundo arguit contra rationem adductam de 3. *Sententiarum*, dicens quod esse simpliciter, non est solum esse suppositale (α), sed omne esse substantiale; quia omnis substantia completa, est ens simpliciter. Ideo, sicut in Christo est duplex substantia, divina scilicet et humana, sic et duplex esse, secundum quorum quodlibet potest dici simpliciter genitus et natus; et, pari ratione, secundum (β) alterum potest dici creatus, nisi aliud obsistat.

Tertio arguit contra illud quod dicit conclusio de 3 p. Quia, sicut creari natum est convenire supposito et naturæ, ita et nasci vel generari. Sed, hoc non obstante, Filius Dei, vel Christus, dicitur absolute genitus vel natus de Virgine; nec oportet addere *inquantum homo*. Ergo, eadem ratione, poterit dici creatus absolute, sine aliqua determinatione, propter humanam naturam, quæ in principiis suis est a Deo secundum creationem, et secundum se habita a Matre per generationem vel nativitatem.

Quarto arguit quod humana natura est pars suppositi divini, alio modo quam (γ) sint illæ partes de quibus exemplificatur. Quia illæ partes non prædicantur de toto substantialiter et in quid (non enim bene dicitur, *Homo est nasus* (δ), vel *capillus*); respiciunt etiam totum diminute; et ideo non est mirum si proprietates earum non denominent simpliciter et absolute suum totum. Sed humana natura, in Christo, prædicatur de supposito aliquomodo in quid et substantialiter (dicimus enim quod (ε) Filius Dei est homo); et similiter respicit totum suppositum indifferenter et perfecte; et ideo proprietates ejus magis possunt perfecte denominare (ζ) suppositum absolute.

Quinto arguit contra quoddam dictum sancti Thomæ, dicentis quod, cum (η) conceditur ista propositio, *Christus, secundum quod homo, est creatura* (α), ly *secundum quod* non est nota perseitatis, sed determinatio explicans modum imperfectum. Hoc, inquit Durandus, non videtur sufficienter dictum : quia natura humana est causa et ratio quare supposito divino possit inesse creatio; nec imperfecte conveniunt Christo quæ conveniunt ei ratione humanæ naturæ, ut nasci, mori, prædicare, et hujusmodi, sicut imperfecte convenit albedo homini ratione dentis. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 11, q. 3), probando quod hæc propositio sit simpliciter concedenda, *Christus incepit esse*. (β) Quia, cum Christus importet unum totum quasi per accidens, scilicet *Verbum hominem*, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 3), prædicatum, scilicet inceptio, potest verificari de subjecto, ratione totalitatis suæ, vel ratione unius partis, quæcumque sit illa, sicut cum dicitur, *Socrates albus incipit esse*, subjectum potest accipi dupliciter respectu prædicati, sive (γ) pro toto ente per accidens, sive pro albedine; ut dicatur incipere, quia albedo incipit esse, vel quia subjectum incipit esse. Sicut igitur Christus secundum humanitatem est mortuus, et ideo conceditur quod Christus est mortuus; ita, si secundum humanitatem incipiat esse, ita quod hoc prædicatum possit vere enuntiari de subjecto ratione illius partis subjecti, videtur quod possit simpliciter enuntiari (δ) de illo. Restat ergo videre utrum *incipere esse* dicat inceptionem secundum primum esse ejus de quo dicitur, vel secundum quodcumque simpliciter esse illius. Quia, si primo modo, falsa est, sicut est ista, *Christus creatur*. Si secundo modo, cum quodlibet (ε) esse substantiæ sit esse simpliciter, et Christus inceperit esse secundum esse humanum, quod est substantiæ, videtur quod incepit esse simpliciter. Secundum autem videtur magis esse de virtute sermonis : quia, sicut esse secundum adjacens enuntiat esse simpliciter, et non, ex vi sermonis, primum esse ejus de quo dicitur, si subjectum habet plura esse, sicut Christus (ζ); ita et *incipere* determinatum per secundum esse, videtur dicere inceptionem in esse simpliciter, non autem in primo esse illius subjecti. Simpliciter ergo, de virtute sermonis, posset concedi quod Christus, secundum (η) quod importat hoc quod est *Verbum*

(α) *suppositale.* — *supponibile* Pr.
(β) *secundum.* — *sed* Pr.
(γ) *quam.* — *quod* Pr.
(δ) *nasus.* — *Deus* Pr.
(ε) *si.* — Ad. Pr.
(ζ) *denominare.* — *denotare* Pr.
(η) *dicentis quod, cum.* — *dicens quod* Pr.

(α) *est creatura.* — Om. Pr.
(β) *Primo.* — Ad. Pr.
(γ) *respectu prædicati, sive.* — *prædicati* Pr.
(δ) *enuntiari.* — *nuntiari* Pr.
(ε) *quodlibet.* — *quolibet* Pr.
(ζ) a verbo *si* usque ad *Christus*, om. Pr.
(η) *secundum.* — Om. Pr.

homo, incepit esse, hoc est, habet aliquod esse simpliciter, quod prius non habuit; licet hoc non sit primum esse Christi. Hoc modo etiam posset ista concedi, *Iste homo incepit esse :* non tamen nude; quia (α) de subjecto demonstrante suppositum (β) in natura divina, non debet concedi inceptio, sicut quod Filius Dei incepit esse. — Hæc Scotus.

II. **Argumenta Durandi.** — Arguit Durandus (dist. 12, q. 1).

Primo. Quia, si ista simpliciter neganda sit, *Christus, vel* (γ) *iste homo, incepit esse,* hoc potissime, secundum te, denegatur (δ), quia per istam videtur (ε) quod inceptio conveniat Christo non solum ratione naturæ humanæ, sed ratione ipsius suppositi : quia terminus positus in subjecto, non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito; et ideo, ratione naturæ humanæ, non potest inceptio Christo competere, quamvis nomine Christi vel hominis importetur natura humana; quia quando hæc nomina ponuntur ex parte subjecti, non stant pro natura, sed pro supposito. — Sed istud (ζ) non valet. Quia pro tanto terminus in subjecto positus dicitur materialiter teneri pro supposito, et non formaliter pro natura, quia aliquid potest verificari de eo, non ratione naturæ per ipsum (η) importatæ; ut si dicatur, *Album disputat.* Per hoc tamen non excluditur quin termino posito in subjecto multa possint convenire, ratione naturæ per terminum importatæ; ut si dicatur, *Album disgregat,* vel *Homo est rationalis.* Et eodem modo, licet iste terminus, *Christus,* vel, *Iste homo,* a parte subjecti positus, stet pro supposito, et non formaliter pro natura humana, quia aliqua possunt ei convenire non ratione humanæ naturæ, ut infinitas virtutis, et hujusmodi; tamen per hoc non excluditur quin, ratione humanæ naturæ, possint ei multa convenire, ut incipere esse, nisi aliud obsistat.

Secundo. Quia, si hoc negaretur, hoc esset, secundum aliquos, quia proprietas humanæ naturæ, quæ excludit a Christo proprietatem naturæ divinæ, non potest ei absolute convenire. Sed incipere esse, est hujusmodi : quia includit (θ) non semper fuisse; proprietas autem divinæ naturæ est semper fuisse; et sic incipere esse, excludit a Christo proprietatem divinæ naturæ, etc. — Sed hoc non videtur valere. Quia, quamvis ponendo in Christo solum unum esse, incipere esse excludat semper fuisse secundum quodcumque esse, ex quo non ponitur nisi unum; tamen, ponendo in Christo plura esse, sicut oportet aliquomodo ponere, incipere esse secundum unum esse, non excludit semper fuisse, nisi secundum illud tantum. Et hoc est verum in Christo : quia, dato quod inceperit esse secundum naturam humanam, et non semper fuerit secundum illud esse, per hoc tamen non excluditur quin semper fuerit secundum aliud, scilicet secundum esse divinum, et sic proprietates humanæ naturæ non excludunt proprietatem divinæ naturæ. Non enim sic est de incipere esse (α), sicut de creari : quia creari est produci, nullo penitus supposito ex parte ejus quod dicitur creari; incipere autem esse, est de novo accipere esse quod prius non habebat, quamvis forsitan haberet aliud esse.

Tertio. Quia nullum inconveniens videtur concedere illam cum distinctione. Cujus ratio est, quia, quamvis esse dicatur multipliciter, tamen illa multiplicitas terminatur per adjuncta : non solum ex parte prædicati, ut dicendo, *Homo incipit esse albus,* ubi non accipitur esse pro esse simpliciter, sed pro esse tali; immo etiam per illud quod ponitur ex parte subjecti, ut dicendo, *Albedo incipit esse;* hoc enim verificatur non pro esse simpliciter, quia tale esse non competit albedini, sed pro esse secundum quid, quod competit accidentibus. Et illud : aut est de virtute sermonis, ut sic accipiatur esse in prædicato, sicut congruit subjecto; vel saltem ex usu loquendi. Quando ergo (β) ex parte subjecti ponitur terminus concretus importans suppositum et naturam, et per illam naturam constituitur suppositum, tunc, si ei attribuatur esse, oportet quod intelligatur de esse suppositi et naturæ : quia per aliam naturam non est (γ) suppositum illud; nec habet aliud esse suppositi, quam illud quod congruit ei ratione naturæ. Si vero non constituatur per naturam importatam per terminum in subjecto positum, ut cum dicitur, *Album est,* vel cum in subjecto ponitur duplex terminus, unus importans naturam per quam suppositum constituitur, alius vero non, sed quamdam aliam (δ), sicut dicendo, *Homo albus est,* vel, *incepit esse,* tunc non est loquendum simpliciter, sed cum quadam distinctione, scilicet an incipere esse referatur ad suppositum secundum se et naturam constituentem ipsum, vel ad ipsum ratione alterius naturæ : verbi gratia, si quæritur, *An homo albus incepit esse,* supposito quod homo qui fuit prius, postea factus est albus, non erit respondendum absolute; sed dicendum quod, si incipere esse referatur ad hominem, falsum est; si

(α) *non tamen nude; quia.* — *tamen* Pr.
(β) *nude.* — Ad. Pr.
(γ) *si.* — Ad. Pr.
(δ) *denegatur.* — *videtur* Pr.
(ε) *videtur.* — *denegatur* Pr.
(ζ) *istud.* — *illud* Pr.
(η) *per ipsum.* — *partium* Pr.
(θ) *includit.* — *concludit* Pr.

(α) *esse.* — Om. Pr.
(β) *ergo.* — *autem* Pr.
(γ) *aliam naturam non est.* — *illam naturam* Pr.
(δ) *non, sed quamdam aliam.* — *secundum quod alia sunt* Pr.

vero ad hominem inquantum albus, vera est. Et causa hujus distinctionis est : quia esse, positum in prædicato (α), accipitur, secundum usum loquendi, prout congruit subjecto; propter quod, ubi diversa implicantur in subjecto, quibus diversimode convenit esse, opus est prædicta distinctione. Modo, in proposito nostro, cum dicitur, *Christus incepit esse,* per terminum in subjecto positum, importatur suppositum divinum, et natura humana, per quam non constituitur; et similiter, cum dicitur, *Iste homo.* Non autem sic est, cum dicitur, *Filius Dei;* quia per hoc nomen (β) non importatur nisi suppositum divinum, cum constituentibus ipsum. Et ideo, si dicatur *Filius Dei incepit esse,* falsa est; quia intelligitur de esse quod convenit supposito ratione sui et constituentium (γ) ipsum, quod nunquam esse incipit. Sed cum dicitur, *Christus,* vel, *Iste homo incepit* (δ) *esse,* distinguendum est : quia aut refertur ad suppositum ratione suppositi, et tunc est falsa; aut ratione humanæ naturæ, et tunc est vera. — Hæc Durandus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo

Ad primum contra primam conclusionem, negatur minor, scilicet quod Christus habuerit non esse simpliciter post esse; quia in Christo non est, nec fuit nisi unicum esse simpliciter, quod est æternum, ut patet ex præcedentibus. Et ad probationem, dicitur quod Christus in morte sua non perdidit esse simpliciter, sed esse hominem. Et cum dicitur quod Christus habuit non vivere post vivere, etc.; — negatur : quia Christus semper habuit vivere, licet non semper habuerit vivere humanum. Immo, in istis consequentiis est fallacia consequentis, arguendo a negatione inferiorum ad negationem superiorum, ut sic dicendo : Christus in morte habuit non esse hominem, igitur habuit non esse; vel : Non vixit vita humana, igitur non vixit vita. Sicut enim ex assumptione naturæ humanæ non advenit Filio Dei aliquod novum esse simpliciter, sed nova habitudo esse personalis præexsistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam secundum humanam (ut ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 2; et 3. *Sentent.,* dist. 8, q. 1, art. 4, q[la] 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Quamvis in Christo sit unum esse, tamen, secundum illud, habet respectum ad duas naturas; et (α) ita nativitas est duplex, secundum duplicem respectum qui acquiritur personæ ad duas naturas acceptas per generationem. » — Hæc ille); sic proportionaliter dicendum est quod Christus in morte non perdidit aliquod esse simpliciter, quod prius haberet, sed esse ejus æternum desiit habere respectum ad aliquid ad quod prius habuit respectum, scilicet ad humanitatem, licet quælibet pars humanitatis remanserit unita personæ divinæ. Et similiter, si vivere dicat esse simpliciter cum habitudine ad principium vivendi, puta naturam humanam et divinam, tunc in Christo fuit duplex vivere, non quidem propter duplex esse, sed propter duplicem habitudinem ad principium vivendi; et sic, quia in morte desiit una illarum (β), ideo desiit unum vivere, scilicet humanum, non desinente aliquo esse simpliciter.

Ad secundum dicitur quod non est simile de creato et increato, et de mortali et immortali; quia mori potius conceditur de Christo, quam creari. Cujus ratio est : quia, sicut dicit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum,* dist. 21, q. 1, art. 3, in solutione secundi, « nomen creaturæ non magis se habet ad naturam quam ad suppositum vel personam; et ideo non potest dici simpliciter ratione naturæ; præcipue cum creatio respiciat esse, quod magis videtur ad personam quam ad naturam pertinere. » — Hæc ille. — Et post, in solutione quinti, sic dicit : « Ea quæ sunt partis tantum, et parti nata convenire, dicuntur de toto ratione partis; sicut homo dicitur crispus propter capillos; et ita mors, quæ est conditio corporis, potest prædicari de persona. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod mori prædicatur de Christo sine additione, quia tale prædicatum est proprietas partis, scilicet corporis; creari autem est tale prædicatum, quod ita natum est convenire toti sicut parti; ideo unum conceditur de Christo ratione naturæ humanæ, non autem aliud. De hoc diffuse loquitur, 3 p., q. 16, art. 4, etc. Item, 3. *Sententiarum,* dist. 11, q. 1, art. 4, sic dicit : « Natura (γ) et suppositum naturæ in quibusdam differunt re et ratione, sicut in compositis; in quibusdam autem ratione et non re, sicut in divinis. Sed differentia quæ est secundum rationem, est differentia oppositionis; quia (δ) natura et suppositum habent intentiones oppositas; et ideo ea quæ pertinent ad rationem naturæ, nullo modo prædicantur de supposito,

(α) *positum in prædicato.* — *propositum in verbo* Pr.
(β) *nomen.* — *argumentum* Pr.
(γ) *constituentium.* — *constitutum* Pr.
(δ) *incepit.* — *incipit* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *una illarum.* — *unus illorum* Pr.
(γ) *Natura.* — *Nomen* Pr.
(δ) *quia.* — *quæ* Pr.

nec in abstracto, nec in concreto, neque in divinis, neque in humanis : sicut Pater non dicitur commune tribus, nec Petrus dicitur forma totius. Differentia autem quæ est secundum rem, non est oppositionis, sed est sicut principii (α) formalis ad formatum; et ideo illa quæ secundum rem ad naturam pertinent, possunt prædicari de supposito, sicut natura prædicatur, scilicet in concreto. Quia autem unio facta est in supposito, ut scilicet idem sit suppositum humanæ naturæ et divinæ, ideo de illo supposito possunt prædicari ea quæ consequuntur secundum rem utramque naturam, sicut et ipsæ naturæ de ipso prædicantur : quia enim divina natura prædicatur de Filio Dei in abstracto et in concreto, ideo et proprietates ejus possunt utroque modo prædicari de ipso; quia vero natura humana prædicatur in concreto tantum, ideo proprietates naturæ humanæ in concreto tantum prædicantur. Nec differt utrum fiat prædicatio secundum nomen quod significat divinam naturam, ut Verbum, vel humanam, ut Jesus, vel utramque, prout (β) significat Christus; quia per omnia supponitur idem suppositum. Sed tamen hoc suppositum non constituitur per naturam humanam, sed natura humana advenit ei jam ab æterno præexsistenti in alia natura. Unde duo singulariter inveniuntur in compositione naturæ humanæ ad istud suppositum, scilicet quod unitur ei, et quod se habet ad ipsum per modum partis, secundum quod illud suppositum in duabus naturis subsistit. Et ideo a prædicta generalitate excluduntur ea quæ important unionem, et iterum quæ nata sunt de se convenire naturæ et personæ, quæ non possunt prædicari de supposito nisi cum additione, sicut ea quæ sunt partis de toto. » — Hæc ille. — Item, eadem quæstione, art. 2, in solutione quarti, sic dicit : « Totum denominatur a proprietate partis, quando illa proprietas nullo modo nata est convenire nisi illi parti, sicut crispitudo capillis, et claudicatio pedi. Sed creatio non tantum naturæ, sed etiam personæ nata est convenire, et etiam personæ, vel supposito magis proprie. Et ideo non potest dici de supposito, quod sit creatum, quia natura est creata. Et per hoc patet solutio ad quintum. Quia nasci ex matre non est natum convenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducitur a matre. Unde non habet repugnantiam temporaliter nasci ad æternaliter nasci (γ) : quia unum naturam humanam respicit, et alterum naturam divinam; quarum unam habet Christus a Patre æternaliter, alteram a Matre temporaliter. Sed creatum et increatum utrumque potest respicere suppositum, ratione esse, quod est suppositi. » — Hæc ille. — Sicut autem ille dicit de nasci temporaliter, ita dicendum est de mori.

(α) *principii.* — *principium* Pr.
(β) *prout.* — Om. Pr.
(γ) *ad æternaliter nasci.* — Om. Pr.

Ad tertium, negatur consequentia; quia Christus aliter se habet ad naturam divinam quam ad humanam. Unde hoc argumentum quasi in forma solvit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, ubi arguit sic (arg. 2) : « *Iste homo* demonstrat suppositum utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ. Sed, ratione divinæ naturæ, potest dici, *Iste homo fuit semper.* Ergo, cum incipere conveniat humanæ naturæ, sicut esse ab æterno divinæ, ratione humanæ naturæ potest dici, *Iste homo incipit esse.* » Ecce argumentum, quod est simile argumento Scoti. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, quamvis illud suppositum sit utriusque naturæ suppositum, tamen, quantum ad aliqua, se habet (α) aliter ad naturam divinam quam ad humanam. Quia est idem re cum natura divina, et constitutum (β) in esse per ipsam, secundum modum intelligendi; unde quandocumque fuit natura divina, fuit ipsum suppositum. Non autem ita se habet ad naturam humanam; et ideo non oportet quod, incipiente humana natura, ipsum incipiat. » — Hæc ille. — Similiter, in proposito, dico quod, licet naturæ humanæ repugnet esse creatorem, non tamen repugnat supposito ejus, quod potest esse aliud ab ea. Sed creari non solum repugnat naturæ divinæ, immo cuilibet suo supposito; quia semper est idem cum ea, nec potest ab ea realiter distingui.

Ad quartum respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 8, in solutione secundi, ubi sic dicit (γ) : « Omnes proprietates naturæ humanæ possunt aliqualiter dici de Christo, sicut et divinæ. Unde Damascenus dicit in tertio libro (*de Fid. orth.*, cap. 4), quod *Christus, qui Deus et homo dicitur, creatus est et increatus, passibilis et impassibilis* (δ). Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde et ipse postea, alibi (lib. 4, cap. 5), subdit : *Ipsa una hypostasis,* scilicet Christi, *et increata est divinitate, et creata est humanitate.* Sicut et e converso, non esset dicendum sine determinatione, (ε) *Christus est incorporeus,* vel *impassibilis,* ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse; sed dicendum est, cum determinatione, quod *Christus, secundum divinitatem, est incorporeus, et* (ζ) *est impassibilis.* » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur sicut dicit sanctus Thomas, ibidem, in solutione primi, quod « aliquando sancti doctores, causa brevitatis, determinatione omissa,

(α) *habet.* — *habent* Pr.
(β) *et constitutum.* — *est constitutivum* Pr.
(γ) *dicit.* — *dicitur* Pr.
(δ) *creatus est et increatus, passibilis et impassibilis.* — *creabilis est et increabilis, partibilis et impartibilis* Pr.
(ε) *quia.* — Ad. Pr.
(ζ) *et.* — Om. Pr.

nominatione creaturæ utuntur circa Christum; est tamen in eorum dictis subintelligenda ». — Hæc ille.

Ad sextum dicitur sicut ad præcedens. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, in solutione primi, sic dicit (α) : « Talia et similia verba intelligenda sunt cum determinatione, ut Magister dicit in littera; quamvis illa determinatio, causa brevitatis, intermittatur. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur secundum sanctum Thomam, 3 p., q. 16, art. 8, in solutione tertii, quod est tale : « Principalior pars hominis est anima quam corpus; sed Christus, ratione corporis quod traxit de Virgine, dicitur simpliciter esse natus de Virgine; ergo, ratione animæ quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione; et ideo non est similis ratio utrobique. » — Hæc ille. — In tertio autem *Sententiarum*, dist. 11, q. 1, art. 2, in solutione quinti, respondet quod « nasci ex matre, non est natum convenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducitur ex matre, etc. », ut recitatum est in solutione secundi Scoti.

Potest etiam dici quod ista, simpliciter et sine additione loquendo, est falsa, *Christus*, vel *Filius Dei factus est*, sicut et ista, *Christus creatus est*. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 1, sic dicit : « Cum dicitur, *Deus factus est homo*, hoc participium *factus* potest se tripliciter habere in locutione ista. Uno modo, quod feratur ad totam propositionem, ut sit sensus, *est factum quod Deus sit homo;* et sic est vera; quamvis hic intellectus non possit haberi secundum proprietatem locutionis : tum quia non est de illis quæ habent determinare compositionem, sicut necessarium et contingens; tum quia, cum sit adjectivum masculini generis, requirit substantivum. Secundo, dictum participium potest determinare alterum extremum compositionis absolute; et sic, sive determinet prædicatum, sive subjectum, locutio est falsa : omnis enim determinatio potest prædicari de determinato; hæc autem est falsa, *Deus factus est;* et similiter ista, *Ille homo*, demonstrato Christo, *factus est*, nisi aliud addatur; quia supponit suppositum æternum, juxta secundam opinionem. Tertio modo, participium potest determinare subjectum in comparatione ad prædicatum; et sic locutio vera est secundum omnes opiniones. Et non obstat quod videtur ponere fieri circa Deum : quia hoc fieri, quod participium importat, non est nisi fieri rationis; quia unio qua Deus dicitur esse homo, est quidem secundum rem in natura humana, sed secundum rationem in Deo, sicut sunt aliæ relationes quæ dicuntur de Deo ex tempore. Et quia non dicitur factus homo (α), nisi quia relatio unionis de novo advenit ei postquam non fuit, ideo, sicut relatio illa non ponit aliquam rem novam in Deo, sed dicitur tantum secundum rationem intelligentis, ita etiam et *factus homo* non importat circa Deum nisi fieri rationis, sicut etiam cum dicitur (Psalm. 89, v. 1) : *Domine, refugium factus es nobis.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ista simpliciter non debet concedi, *Christus factus est.*

Tunc ad probationem illius, Quia generari simpliciter, est fieri simpliciter, etc., — respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 6, in solutione primi, ubi arguit sic : « Cum homo significet substantiam, fieri hominem est (6) fieri simpliciter. Sed hæc est falsa, *Deus factus est simpliciter.* Ergo hæc est falsa, *Deus factus est homo.* » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod fieri hominem est fieri simpliciter, in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito creato de novo. Sed Deus dicitur factus homo, ex eo quod natura humana incepit esse in supposito divinæ naturæ ab æterno præexsistente. Et ideo Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod non omne generari simpliciter, est fieri simpliciter, nisi per talem generationem aliquod novum suppositum constituatur. Sed non sic est in proposito : quia temporalis Christi generatio potest dici generatio simpliciter, quia per eam acquiritur nova natura substantialis; sed non potest dici factio simpliciter, quia per eam nullum novum esse acquiritur simpliciter, nec aliquod novum suppositum constituitur.

Ad secundum dicitur primo, quod esse substantiale actualis exsistentiæ, non debetur nisi soli supposito, ut quod est ens actu in rerum natura; partibus autem aut naturis non debetur tale esse, nisi ut quo. Secus est de esse essentiæ. — Dicitur secundo, quod in Christo non est nisi unum esse actualis exsistentiæ substantiale, ut alias (dist. 6) visum fuit. — Dicitur tertio, quod non omnis substantia completa est ens simpliciter per proprium esse, nisi subsistat. Et de istis multa visa sunt, dist. 6.

Ad tertium responsum est in solutione primi, ubi adductum est dictum sancti Thomæ, de 3. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 2, in solutione quinti, ubi sic dicit : « Nasci ex matre, non est natum convenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducitur, etc., » ut prius. Ex quibus patet quod nasci vel generari aliter respicit naturam quam creatio : quia terminus creationis proprie est esse, quod

(α) *quod.* — Ad. Pr.

(α) *homo.* — Om. Pr.
(6) *est.* — *et* Pr.

respicit suppositum; terminus autem nativitatis est ipsa forma, vel natura. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 35, art. 1, sic dicit : « Nativitas potest alicui attribui dupliciter : uno modo, sicut subjecto; alio modo, sicut termino. Sicut subjecto quidem, attribuitur ei quod nascitur. Hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie rei subsistentis est : nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum quia ea aliquid est. Persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis; natura autem significatur per modum formæ, in qua aliquid subsistit. Et ideo nativitas, tanquam proprio subjecto nascendi, attribuitur personæ vel hypostasi, non naturæ. Sed, sicut termino, attribuitur naturæ : terminus enim generationis, et cujuslibet nativitatis, est forma; natura autem per modum formæ significatur. Unde nativitas dicitur via in naturam, ut patet per Philosophum, 2. *Physicorum* (t. c. 14); terminatur autem naturæ intentio ad formam seu naturam speciei. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, licet tam creari quam generari sit ipsius suppositi ut quod, tamen nasci et generari non convenit supposito nisi ratione naturæ, creari vero ratione ipsius esse. Et quia Christus nullum novum esse exsistentiæ accepit in sua incarnatione, accepit autem novam naturam (α); ideo potest absolute et simpliciter dici natus temporaliter ex Matre, non autem creatus, ut sæpe dictum est. Ipsa autem humanitas assumpta, creata est, non autem proprie nata.

Ad quartum dicitur quod, licet natura humana aliter sit pars suppositi divini quam nasus (β) vel capillus sit pars hominis, tamen non oportet quod denominet suppositum divinum absolute, sed cum determinatione, sicut dictum est in solutione quarti Scoti. Et hoc est verum, potissime quantum ad illas conditiones quæ non sunt de ratione humanæ naturæ, nec sibi propriæ, cujusmodi (γ) est creatura. Unde sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 11, q. 1, art. 2, arguit sic (arg. 2) : « De quocumque prædicatur inferius, et superius. Sed creatura est genus ad hominem. Ergo, cum homo prædicetur de Christo, prædicabitur creatura. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod creatura non est superius ad hominem : quia creatio magis respicit esse quam naturam; esse autem non est genus, nec includitur in significatione alicujus generis, ut Avicenna dicit, cum ea quæ sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi. » — Hæc ille.

Dicitur ulterius, quod, quantumcumque humanitas prædicetur de Christo in concreto potius quam nasus (α) de homine, tamen in hoc conveniunt, quod, sicut nasus (β) non habet proprium esse, distinctum ab esse hominis, ita nec humana natura attulit novum esse Christo, ratione cujus possit dici creatus; nec constituit divinum suppositum; nec esse suppositi dependet ab illa. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 3, sic dicit : « Ad rationem totius duo pertinent. Unum scilicet, quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes; quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius. Aliud est, quod partes componentes causant esse totius. Secundum autem primam et tertiam opinionem, neutrum horum invenitur in Christo : quia opinio prima dicit quod hic homo habet suum esse proprium, unde esse divinæ personæ ad ipsum non pertinet; similiter, tertia opinio dicit quod est esse superadditum ad esse divinæ personæ accidentaliter, unde anima et corpus non dicuntur partes per se, sicut nec accidentia subjecti. Unde neutra ponit personam Verbi compositam. Sed secunda ponit unum esse in Christo; unde esse divinæ personæ pertinet ad utramque naturam. Non tamen illud esse causatur ex conjunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium. Unde, secundum hanc opinionem, persona Christi post incarnationem potest dici aliquomodo compositum, inquantum salvatur ibi aliqua conditio compositi. Non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit altera conditio. Unde etiam non est in usu modernorum tenentium hanc opinionem, quod dicant personam compositam. Nec dicendum est quod dicatur composita solum secundum expositionem nominis, quasi cum alio posita; quia sic prima et tertia opinio ponerent personam compositam, sicut secunda. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Persona non dicitur composita, quasi esse suum sit ex multis constitutum (hoc enim est contra rationem æterni); sed quia ad multa se extendit, quæ assumuntur ad illud esse. » — Hæc ille. — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Quamvis compositio quantum ad aliquid salvetur in incarnatione Verbi, nullo modo tamen est ibi ratio partis. Divinitas enim pars esse non potest, propter imperfectionem quæ est de ratione partis. Humana autem natura similiter non potest esse pars, quia compartem non habet, vel etiam quia non causat esse personæ quæ dicitur esse composita. Et ideo Magister dicit in sequenti distinctione, quod inexplicabilis est illius compositionis (γ), quæ non est partium, ratio (δ). Dicitur autem a Magistris unio exigitiva : quia tot comprehenduntur in persona,

(α) *naturam.* — Om. Pr.
(β) *nasus.* — *Deus* Pr.
(γ) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.

(α) *nasus.* — *Deus* Pr.
(β) *nasus.* — *Deus* Pr.
(γ) *illius compositionis.* — *illa opinio* Pr.
(δ) *autem.* — Ad. Pr.

quot exiguntur ad opus redemptionis, ut sit Deus qui posset, et homo qui deberet satisfacere. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod humanitas improprie dicitur pars Christi, et quomodo non habet proprium esse aliud ab esse suppositi æterni. — Item, præter omnia prædicta, patet quod, dato quod esset propriissime pars, non tamen oportet quod ex ejus creatione suppositum dicatur creatum; quia proprietas partis non denominat totum absolute, quando talis proprietas potest convenire toti et parti, et immo perfectius toti quam parti.

Ad quintum, sciendum quod sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 3, arguit sic (arg. 3) : « Secundum quod dicit Magister in littera, hæc est tropica locutio, *Christus est creatura.* Ergo, si Christus, secundum quod homo, sit creatura, hæc etiam erit impropria, *Christus est homo;* quod est falsum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Quando, inquit, cum reduplicatione est propria prædicatio (α), tunc prædicatum per se convenit ei quod reduplicatur : sicut, *Christus, secundum quod homo, est animal;* hæc enim est per se et propria, *Homo est animal;* et ideo simili modo prædicatum et reduplicatio de subjecto prædicantur (β). Hæc autem reduplicatio (γ) non est nota per se prædicationis : hæc enim non est propria, *Hic homo*, scilicet Christus, *est creatura,* nec etiam est per se, quia creatura non est superius ad hominem, significans quid est homo (δ); et ideo non oportet quod, si creatura improprie dicatur de Christo, quod etiam ipse improprie dicatur homo. » — Hæc ille. — Et contra hoc arguit præsens argumentum. Ad quod dicitur, quod non omnia quæ conveniunt Christo cum determinatione, ratione naturæ humanæ, conveniunt ei perfecte. Sicut enim supra dictum est, in solutione secundi Scoti, aliqua prædicata possunt dici de Christo simpliciter et absolute, ratione naturæ humanæ; et illa dicuntur perfecte et proprie de illo; cujusmodi est prædicare, nasci, mori, etc. Aliqua vero dicuntur de Christo, ratione naturæ humanæ, non simpliciter, sed cum determinatione; et talia non est inconveniens dici de Christo imperfecte et improprie, ita ut imperfectum se teneat quoad modum nostrum loquendi.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Scoti. — Ad argumentum Scoti contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod hoc nomen *Christus* non importat ens per accidens, neque unum per accidens, neque totum per accidens; sed unum per se, quia duas naturas unitas in uno supposito, non quidem accidentaliter. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 6, q. 2, art. 1 : « Christus, inquit (α), non posset dici *aliqua*, nisi essent in eo duo supposita naturarum; quod negat secunda opinio, et similiter tertia. Et ideo utraque opinio dicit quod Christus est unum; sed secunda dicit quod est unum per se; tertia vero, quod est unum per accidens, sicut homo albus. » — Hæc ille. — Et constat quod tertia opinio est hæretica, ut ostendit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 6. Item, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 3, art. 2, sic dicit : « Quamvis hoc quod est accidens in se, possit esse aliquo modo substantia alicui, ut color albedini; tamen quod est in se substantia, non potest esse accidens alicujus; quamvis conjunctio unius substantiæ ad aliam possit esse accidens, ut sic una substantia alteri accidentaliter advenire dicatur, sicut vestis homini. Sed hoc non potest esse nisi dupliciter : vel quod conjungatur ei secundum contactum, sicut vestis homini, vel sicut dolium vino; aut sicut mobile motori, sicut angelus conjungitur corpori quod assumit. Et cum contactus non sit nisi corporum, oportet dicere quod humana natura non potest advenire divinæ personæ nisi sicut motor mobili, ut dicatur Christus hoc modo assumpsisse humanam naturam, sicut angelus assumit corpus, ut oculo mortalium videatur, sicut dicitur in littera, et sicut Spiritus Sanctus visus est in columba. Hæc autem assumptio non vere facit prædicari assumptum de assumente, neque proprietates assumpti vere transfert in assumentem : non enim angelus assumens corpus ad hominis similitudinem, vere est homo, neque vere habet aliquas proprietates hominis; neque Spiritus Sanctus potest dici minor seipso, propter speciem columbæ in qua apparuit, ut dicit Augustinus (*de Trinitate et unitate Dei*). Unde patet quod hæc opinio non potest dicere quod Filius Dei vere sit homo, vel vere sit passus; et ideo, cum neget veritatem articulorum, condemnata est quasi hæretica. Tamen, etiam quantum ad hanc positionem, procedit ab eodem fonte cum prima, scilicet ex hoc quod natura humana non assumeretur ad esse divinæ personæ. Unde prima ponebat quod assumptum habebat esse per se, in quo subsistebat; hæc autem tertia ponit quod non subsistit assumptum, nec persona in eo, sed est esse accidentale superadditum. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Quamvis humana natura adveniat Filio Dei post esse completum, non tamen est accidentaliter adveniens; quia trahitur ad unionem in illo esse, sicut corpus adveniet animæ in resurrectione. » — Hæc ille. — Et similia dicit, ut allegatum est, 3 p., art. 6, in solutione secundi.

(α) *prædicatio.* — *locutio* Pr.
(β) *prædicantur.* — *prædicatur* Pr.
(γ) *reduplicatio.* — *replicatio* Pr.
(δ) a verbo *significans* usque ad *homo*, om. Pr.

(α) *inquit.* — Om. Pr.

Dico secundo, quod, posito, sed non concesso, quod hoc nomen *Christus* importaret totum per accidens, hoc est, duas naturas quarum una non est de ratione alterius, hoc non obstante, nunquam supponit pro natura humana, neque pro tali aggregato ex duabus naturis, divina scilicet et humana, sed semper pro supposito æterno. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 3, sic dicit : « In quolibet nomine est duo considerare : scilicet illud a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et illud cui imponitur, quod dicitur substantia nominis. Et nomen (α), proprie loquendo, dicitur significare formam sive qualitatem, a qua nomen imponitur; dicitur vero supponere pro eo cui imponitur. Prima ergo opinio dicit quod hoc nomen *homo*, et quantum ad significatum, et quantum ad suppositum, non dicit nisi constitutum ex duabus substantiis; quia hoc constitutum ex duabus substantiis est hypostasis subsistens, pro qua potest fieri suppositio hujus nominis *homo*. Secunda vero opinio, quia dicit quod constitutum (β) ex duabus substantiis tantum, non est hypostasis subsistens, sed natura, in qua subsistit Verbum Dei, non potest ponere quod constitutum ex duabus substantiis tantum, sit suppositum cui nomen imponitur, sed forma a qua imponitur, scilicet humanitas; id vero cui nomen (γ) imponitur, quod est subsistens in natura humana, est persona Verbi. Et ideo hoc nomen *homo* comprehendit (δ) tres substantias, scilicet duas ex parte significati, tertiam vero ex parte suppositi. » — Hæc ille. — Item, art. 2, in solutione quarti, sic dicit : « Homo significat humanam naturam, et supponit pro supposito (ε) subsistente in illa natura; quorum unum est ex parte assumpti, alterum ex parte assumentis. » Item, dist. 11, q. 1, art. 4, ut recitatum est in solutione secundi Scoti contra primam : Hæc nomina, *Verbum, Jesus, Christus*, supponunt pro supposito æterno. Et advertendum est quod ens per accidens non dicitur aliquid ex eo solum quod significat duas naturas, ut res duorum prædicamentorum; sed illud solum dicitur ens per accidens, quod est compositum ex talibus duobus, et cujus natura supponit pro tali aggregato vel composito.

Dicitur tertio, quod ista propositio, *Album incipit esse*, non potest, de virtute sermonis, illo modo distingui quem (ζ) ponit arguens : quia iste terminus *album*, licet significet albedinem, nunquam tamen potest pro illa supponere; sed communiter supponit pro subjecto albedinis. Et ideo ex sola inceptione albedinis non potest concludi quod ista sit concedenda, *Album incipit esse;* sed forte quod ista est vera, *Aliquid incipit esse album.*

(α) *nomen.* — *non* Pr.
(β) *constitutum.* — *constitutivum* Pr.
(γ) *nomen.* — Om. Pr.
(δ) *comprehendit.* — *apprehendit* Pr.
(ε) *supposito.* — Om. Pr.
(ζ) *quem.* — *quam* Pr.

Dicitur quarto, quod non est simile judicium de istis, *Christus est mortuus*, et, *Christus incepit esse*, ut prius dictum fuit. Et de hoc, in suo simili, dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, ubi arguit sic (arg. 5) : « Nasci temporaliter, est mutari de non esse ad esse. Sed iste homo est natus in tempore. Ergo est mutatus de non esse in esse. Sed omne tale incipit esse. Ergo iste homo incipit esse. » Ecce argumentum. Sequitur solutio : « Dicendum, inquit, quod nasci temporaliter ex matre, non est natum convenire supposito, nisi ratione corporis; et ideo, ratione ejus, verificatur simpliciter de supposito. Sed incipere esse, non potest verificari de eo, ratione corporis simpliciter, sed cum determinatione; et ideo hæc est vera simpliciter, *Iste homo est natus temporaliter;* non tamen ista, *Iste homo incepit esse*, sed (α) est vera secundum quid. » — Hæc ille.

Dicitur quinto, quod in Christo non fuit aliquod esse actualis exsistentiæ substantiale, quo Christus essentialiter (β) exsisteret, nisi esse æternum divini suppositi, ut sæpe dictum fuit in solutione argumentorum contra primam conclusionem.

Dicitur sexto, quod nullum subsistens potest dici simpliciter et absolute incipere, ex hoc quod advenit ei aliquod esse post suum esse substantiale, quo primo est extra nihil, vel ens in potentia. Nec valet probatio in oppositum; quia supponit quinque falsa : — Primum est, quod aliquod esse simpliciter, aut substantiale, adveniat alicui post suum primum esse. Hujus oppositum alias (1. *Sentent.*, dist. 4, q. 2, in solut. arg.; dist. 8, q. 1, in solut. arg.; 3. *Sentent.*, dist. 6, concl. 1) visum est ex dictis sancti Thomæ, 3 p., q. 17, art. 2, ubi sic dicit : « Illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una persona vel hypostasi multiplicari; quia impossibile est quod unius rei sit nisi unum esse. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 5, art. 1 (ad 1um) : « Cum ens, inquit, dicat proprie esse in actu; actus autem habet ordinem ad potentiam, secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale uniuscujusque rei. Unde per suum esse substantiale, dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, etc. » — Secundum falsum quod assumit, est quod esse secundum adjacens non enuntiat, ex vi sermonis, primum esse rei, sed sufficit quod enuntiet aliquod esse simpliciter. Hujus enim falsitas apparet ex prædictis : quia nullius rei est duplex esse simpliciter, scilicet primum

(α) *hæc.* — Ad. Pr.
(β) *essentialiter.* — *accidentaliter* Pr.

et secundum; sed omne esse simpliciter cujuslibet rei est primum esse ejus. — Tertium falsum, descendens ex præcedenti, est quod *incipere* determinatum per esse secundum (α) potest, de virtute sermonis, dicere inceptionem in esse simpliciter secundario, et non in primario esse illius subjecti. Hoc enim supponit unius rei esse duo esse simpliciter; quod sæpe negatum fuit. — Quartum falsum, est quod Christus, vel Verbum homo, habet nunc aliquod esse simpliciter, quod ante incarnationem non habuit. De hoc satis dictum fuit prius. — Quintum falsum, est quod ista magis est concedenda, *Iste homo incepit esse,* quam ista, *Filius Dei incepit esse.* Cujus falsitas apparet : quia subjecta utrarumque pro eodem omnino supponunt; et ideo quidquid verificatur de subjecto unius, verificatur de subjecto alterius; et quidquid negatur de uno vere, negatur de subjecto alterius vere.

Et hæc sufficiant pro argumento Scoti.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod ratio quam recitat, bona est; et est sancti Thomæ, in multis locis, tam in *Summa* quam in *Scriptis,* ut, 3 p., q. 16, art. 7, in solutione quarti. — Nec valet improbatio, cum dicitur quod pro tanto terminus positus in subjecto dicitur teneri materialiter, quia, etc. Dicitur enim primo, quod, ad sensum sancti Thomæ, ideo subjectum dicitur teneri materialiter, et non formaliter, quia (β) scilicet supponit non pro forma significata per nomen, sed pro illo quod est quasi materia formæ, scilicet pro supposito formæ : ut cum dico, *Album currit,* ly *album* non supponit pro albedine, sed pro materia vel subjecto albedinis; non quidem ut suppositum est formæ importatæ per nomen, sed ut est aliquid in se, quod potest supponi huic vel illi formæ substantiali vel accidentali indifferenter; licet non repugnet sibi aliquid attribui ratione quam nomen importat, sed hoc accidit sibi ut est subjectum; et ideo dicitur quod subjectum non appellat suam formam, sed prædicatum. — Dicitur secundo, quod, quia hoc prædicatum, quod est *incipiens esse,* non verificatur sine additione de pronomine demonstrante illud pro quo supponit hoc nomen *Christus,* scilicet personam æternam, ideo nec potest sine addito verificari de hoc nomine *Christus.* — Dicitur tertio, quod, licet multa prædicata possint vere prædicari de aliquo subjecto ratione formæ significatæ per subjectum, et non ratione illius pro quo supponit, ut cum dicitur, *Album disgregat;* hoc tamen non valet in proposito, propter duo. Primo, quia disgregare est tale prædicatum, quod non est natum convenire cuicumque supposito ex ea parte qua suppositum est, sed solum ratione albedinis significatæ per subjectum et inhærentis supposito, sicut est de ly *incipere esse.* Secundo, quia ly *disgregare* non est tale prædicatum, quod includat in suo principali significato negationem alicujus quod de per se conveniat supposito albedinis; secus est de hoc prædicato *incipere esse,* quod includit negationem alicujus quod de per se convenit supposito naturæ humanæ in Christo, scilicet non semper fuisse. Et de istis diffuse dictum est in probatione secundæ conclusionis.

Ad secundum, quod est ejusdem Durandi, negatur minor reprobans rationem assignatam pro secunda conclusione. — Et ad ejus probationem, dicitur primo, quod assumit falsum fundamentum, scilicet quod in Christo sint plura esse substantialia, vel plura esse simpliciter. — Dicitur secundo, quod, dato quod in Christo essent plura talia esse, non propter hoc posset aut deberet concedi absolute, et sine additione, quod Christus incepit esse, nec quod Christus non semper fuit. Immo, quando arguitur sic, *Christus non semper fuit secundum aliquod* (α) *esse, ergo Christus non semper fuit,* est fallacia consequentis, talis ac tanta ac si argueretur sic, *Christus non semper fuit homo, ergo non semper fuit ens.* Et sic in aliis similibus fatuis consequentiis, in quibus arguitur a negatione inferioris ad negationem superioris. — Dicitur tertio, quod vana est differentia quæ datur ibidem inter incipere et creari, quoad hoc quod dicit, quod non est de ratione inceptionis, quod illud quod incipit esse, nunquam prius fuit simpliciter. Constat enim hoc esse contra omnes logicos recte utentes hoc vocabulo *incipit.* Est etiam contra impositionem et derivationem et etymologiam vocabuli : nam *incipere* idem est quod *initium capere.* Et ideo arguens in hoc est protervus.

Ad tertium dicendum quod omnia quæ ibi dicuntur, procedunt ex defectu veræ et bonæ logicæ. Quia, secundum veram logicam, nunquam ista propositio, *Album incipit esse,* nec ista, *Homo albus incipit esse,* potest aut debet illo modo distingui quem (β) arguens fingit. Cum enim subjectum utriusque supponat pro vera substantia, nunquam inceptio verificabitur de tali subjecto, nisi pro inceptione alicujus substantiæ, quantumcumque incipiat de novo aliquod accidens. Et ideo tota deductio penitus nihil valet.

Ad argumentum factum pro parte affirmativa conclusionis, respondet sanctus Thomas. Unde ad probationem primæ partis antecedentis ejusdem, respondet, 3 p., q. 16, art. 9, in solutione secundi argumenti, ubi sic dicit : « Cum hoc verbo *incipit* non sequitur argumentum ab inferiori ad superius. Non enim sequitur, *Hoc incepit esse album, ergo ince-*

(α) *adjacens.* — Ad. Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.

(α) *aliquod.* — *a* Pr.
(β) *quem.* — *quam* Pr.

pit esse coloratum; et hoc ideo, quia incipere importat nunc (α) esse, et non prius; non autem sequitur, *Hoc non erat prius album, ergo non erat prius coloratum.* Esse autem simpliciter, est superius ad esse hominem. Unde non sequitur, *Christus incepit esse homo, ergo incepit esse.* » — Hæc ille. — Ad probationem vero secundæ partis, respondet idem, ibidem, art. 8, in solutione tertii argumenti, ubi sic dicit : « Dicendum, inquit, quod de nativitate ex Virgine nulla potest esse dubitatio quod conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione; et ideo non est similis ratio utrobique. » — Hæc ille. — Similiter dicit (3. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 2, ad 5um) : « Nasci ex matre, non est natum convenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducatur ex matre, etc., » sicut prius (ad secundum Scoti contra primam conclusionem) fuit recitatum.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO I.

UTRUM CHRISTUS POTUERIT PECCARE

Circa duodecimam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum Christus potuerit peccare.

Et arguitur quod sic. Quia dicitur a Christo, Joann. 8 (v. 55) : *Si dixero quia non novi eum, ero similis vobis, mendax.* Sed potuit illa verba dicere sine additione, sicut cum additione dicit. Ergo potuit mentiri. Ergo potuit peccare.

In oppositum arguitur : Quidquid ille homo fecit, potest dici Deus fecisse. Si ergo ille homo peccasset, sequeretur quod Deus peccasset; quod est impossibile.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

(α) *nunc.* — *nec* Pr.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod, simpliciter loquendo, Christus nullo modo potuit peccare.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 12, q. 2, art. 1, ubi sic dicit : « Simpliciter loquendo, dicendum est quod Christus nullo modo peccare potuit; unde Damascenus dicit (*de Fid. orth.*), in tertio libro (cap. 27), quod impeccabilis est Deus Jesus Christus. Potest enim considerari ut viator, et ut comprehensor, et ut Deus. Ut viator quidem, dux noster est, dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere, oportet primum regulans retorqueri non posse, quia alias esset error in omnibus quæ ad ipsum regulantur (α). Et ideo ipse Christus tantam gratiæ plenitudinem habuit, ut, etiam inquantum viator, peccare non posset. Unde et etiam aliqui proximi sibi fuerunt confirmati, ut Apostoli, etiam viatores exsistentes, ut peccare mortaliter non potuerunt, quamvis potuerunt peccare venialiter. Secundum vero quod (β) fuit comprehensor, mens ejus fuit totaliter conjuncta fini, ut agere non posset nisi secundum ordinem ad finem; sicut in secundo libro (dist. 7) dictum est de angelis confirmatis. Secundum autem quod fuit Deus, anima ejus et corpus fuerunt quasi organum divinitatis, secundum quod divinitas, ut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 18), regebat animam, et anima corpus; unde non poterat peccatum attingere ad animam ejus, sicut nec Deus potest peccare. Tamen sub conditione potest concedi quod peccare potuit, scilicet si voluisset; quamvis hoc antecedens sit impossibile; quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis (γ), neque veritas consequentis, sed necessaria habitudo unius ad alterum. » — Hæc ille.

Item, idem arguit sic (ibid., 1 arg. sed contra) : « Quia super illud *Hebræor.* 2 (v. 9), *Eum qui paulo minus*, etc., dicit Glossa, quod *natura humanæ mentis, quam Deus assumpsit, et quæ nullo modo depravari potuit, solus Deus major est.* Sed quicumque potest peccare, mens ejus potest peccato depravari. Ergo Christus non potuit peccare. »

Item (ibid., 2 arg. sed contr.) : « Hæc est perfectio naturæ glorificatæ, ut jam peccare non possit. Sed Christus, ab instanti suæ conceptionis, fuit

(α) *regulantur.* — *regulariter* Pr.
(β) *Secundum vero quod.* — *sed uno qui* Pr.
(γ) *neque veritas antecedentis.* — Om. Pr.

verus comprehensor. Ergo nunquam potuit peccare. »

Item (ibid., 3 arg. sed contr.) : « Quidquid fecit ille homo, potest dici Deus fecisse, etc., » ut prius, in principio quæstionis (α), in oppositum.

Secunda conclusio est quod Christus, proprie et simpliciter loquendo, non habuit potentiam peccandi.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.* (dist. 12, q. 2), ubi supra, art. 2, ubi sic dicit : « Actus se habet ad potentiam dupliciter : quia actus egreditur a potentia; et iterum, per actum specificatur potentia. Et ideo, cum dicitur potentia aliquid faciendi, ut potentia videndi, dupliciter intelligitur : quia potest designari vel ordo potentiæ ad actum, secundum quod actus sumitur ut effectus potentiæ; vel designatur potentia ipsa specificata per actum, secundum quod actus sumitur loco differentiæ specificæ ipsius potentiæ. Et primo modo, non potest dici quod ille qui habet visum impeditum, habeat potentiam videndi; sicut non potest dici quod possit videre. Sed secundo modo, potest dici quod habet potentiam videndi, sicut quod habeat potentiam (β) visivam. Hæc autem distinctio habet locum in illis actibus quibus specificantur potentiæ. Hujusmodi autem sunt actus ad quos potentiæ ordinantur. Sed liberum arbitrium non ordinatur ad peccandum; immo peccatum incidit ex defectu ejus. Unde peccare non specificat potentiam liberi arbitrii. Et ideo, cum dicitur quod aliquis habet potentiam peccandi, non intelligitur quod habeat liberum arbitrium, sed quod habeat ipsum ordinatum ad peccandum, ita (γ) ut peccare possit. Et ideo, sicut de Christo non dicitur quod possit peccare, ita nec quod habet potentiam peccandi, proprie loquendo, et secundum se; sed potest concedi sub hoc sensu, ut dicatur habere potentiam peccandi, quia habet potentiam quæ in aliis est potentia peccandi. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Idem est dicere, habere potentiam peccandi, et posse peccare. Sed Christo non convenit posse peccare. Ergo nec sibi convenit habere potentiam peccandi.

Item, ibidem (arg. 2), arguit sic : « Potentia peccandi, secundum Anselmum (*Dialog. de lib. arbit.*, cap. 1), non est libertas arbitrii, nec pars libertatis; immo diminuit libertatem. Sed in Christo libertas arbitrii non fuit diminuta. Ergo ipse non habuit potentiam peccandi. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *quæstionis.* — *quasi* Pr.
(β) a verbo *videndi* usque ad *potentiam*, om. Pr.
(γ) *ita.* — Om. Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Durandi et quorumdam aliorum. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Durandus (dist. 12, q. 2), et quidam alii

Primo. Quia, si Christus assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus constitutam, potuisset peccare. Sed primum potuit. Ergo et secundum. Major, vel prima pars antecedentis, probatur : Quia potentia quæ non est perfectior in ratione actus primi, vel in essendo, non est perfectior in ratione actus secundi, vel in (α) operando. Sed, stante prædicta suppositione, nulla major perfectio esset in natura humana in ratione actus primi, quam si esset sibi derelicta. Ergo nulla major perfectio esset in ea respectu actus secundi, vel in operando. Sed constat quod natura humana sibi derelicta, potest peccare. Ergo, sic (β) assumpta, peccare posset. Major patet; quia actus secundus supponit primum, et agere supponit esse. Minor patet ex suppositione.

Secundo arguit sic : Quia, si negaretur Christum potuisse peccare, hoc potissime videretur : vel quia actiones sunt suppositorum; in Christo autem non est nisi unum suppositum, scilicet divinum, quod (γ) nullo modo potest peccare : vel secundo, quia humanitas in Christo fuit instrumentum divinitatis; modo actio instrumenti magis attribuenda est principali agenti quam instrumento, et constat quod peccare non potest attribui deitati. Sed neutra prædictarum rationum valet. Igitur non est negandum quin Christus posset peccare, vel potuisset, in casu quo naturam humanam in puris naturalibus assumpsisset. Minor probatur. — *Et primo*, quoad primam partem, scilicet quod prima ratio non valeat. Quia, cum dicitur quod actiones sunt suppositorum, verum est tanquam eorum quæ agunt, nec aliter agere dicuntur, nisi quia sustentant ea quæ sunt principia actionum; et hoc modo actio uniuscujuscumque naturæ in Christo, est actio divini suppositi, tanquam ejus quod denominatur agere, quia sustentat (δ) naturam, quæ est principium actionis. In nullo tamen plus potest imputari supposito divino, ut divinum est, talis actio, quam si non esset unitum humanitati. Quod patet. Quia, si ei plus imputaretur propter unionem, hoc esset : aut quia moveret naturam ad sic agendum; aut quia, si non moveret ad peccandum, deberet tamen prohibere et impe-

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *sic.* — *si* Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.
(δ) *sustentat.* — *sustentant* Pr.

dire talem actum (his enim duobus modis imputantur homini actiones partium corporis sui). Neutrum autem istorum est in proposito. Non primum. Quia, cum actiones ad extra sint communes toti Trinitati, non plus movet naturam humanam ad agendum persona Filii, quæ est ei unita, quam persona Patris aut Spiritus Sancti, quæ non sunt unitæ; et ideo hoc modo non plus potest imputari talis actio Filio, quam Patri aut Spiritui Sancto. Istis autem non plus imputatur actio humanæ naturæ, quam actio cujuscumque alterius naturæ non conjunctæ. Quare nec Filio. Nec secundum habet locum. Quia sicut Deus sic administrat res, ut eas proprios motus agere sinat, secundum Augustinum (7. *de Civitate Dei*, cap. 30), nec tamen propter hoc peccata (α) creaturæ Deo imputantur, qui (β) ea posset impedire (suum enim est dare naturam liberi arbitrii, nostrum autem est uti prout volumus); sic Deus potuit (γ) naturam humanam assumere, et eam proprio motui relinquere, ut ageret ac si assumpta non fuisset : nec tamen, propter hoc, imputaretur personæ assumenti plus quam non assumenti, quod (δ) permitteret sic agere; quia permissio, sicut et motio, respicit potentiam, quæ est communis omnibus personis. Et forte Deus potuit assumere naturam humanam, quæ nescivisset se esse assumptam; de qua non esset mirum, si relinqueretur proprio motui in agendo, quod peccare posset. Dicendum est ergo ad formam argumenti, quod actiones sunt suppositorum, tanquam eorum quæ denominantur agere, quia substantificant naturam quæ est principium actionis; et hoc modo posset dici quod Filius Dei, secundum quod homo, peccare potuit. Et, licet ista denominatio secundum nomen videatur inconveniens, quia nobis est inconveniens dicere quod peccaverimus, secundum rem tamen non (ε) est inconveniens : quia, quamvis in nobis actiones partium imputentur supposito, quia movet ad eas, aut non prohibet quas prohibere deberet, actiones tamen naturæ assumptæ non imputantur divino supposito; quia non oporteret quod moveret ad eas, nec tenetur eas prohibere, ut dictum fuit. Item : si suppositum divinum assumpsisset naturam ignis, non teneretur prohibere aut in aliquo regulare actionem ejus, quin indifferenter combureret domum pauperis boni, sicut mali divitis; et similiter, assumendo naturam humanam, non tenetur regulare motum liberi arbitrii, quin flectatur in malum, sicut in bonum. Congruum tamen fuit ut regularet et inclinaret ad bonum; et sic factum est, quamvis aliud fieri potuit. Et sic patet quod primum motivum pro prima conclusione non procedit. — *Nec secundum* valet. Quia, cum dicit Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 15 et 19) humanam naturam fuisse et esse instrumentum divinitatis, et aliæ sanctorum auctoritates, ipsi dicunt id quod factum est. Humanitas enim, in Christo, ad actus suos movebatur secundum imperium superioris partis rationis, quæ semper fuit conformis divinæ voluntati. Ad quosdam etiam actus miraculosos, usa est divinitas humanitate tanquam instrumento; et in his peccare non potuit. Nec isto modo fuit magis instrumentum Filii, quam totius Trinitatis. Damascenus tamen non dicit quod humanitas non potuerit assumi, quin omnes actus ejus essent actus divinitatis tanquam principalis moventis. Et si dicatur quod immo : quia ubi natura, cui correspondet actio, non constituit suppositum, nec inhæret ei, oportet quod suppositum dicatur per eam agere sicut per instrumentum ; — non valet. Non enim oportet hoc; sed sufficit quod agat per eam (α), sicut per naturam quam sustentat, dato quod eam ad actionem non moveat. Ulterius : si dicatur quod Anselmus (*Cur Deus homo*, lib. 1, cap. 20) dicit quod *minimum* (β) *inconveniens Deo est impossibile;* sed Deum peccare, non est minimum, sed maximum inconveniens Deo; ergo ; — non valet. Quia nullum inconveniens secundum rem est, dicere quod Christus, secundum quod homo, peccavit, vel quod peccare potuit, ut declaratum est. Ulterius : si dicatur quod, si Christus potuit peccare, potuit etiam damnari; — conceditur. Quia, cum damnatio sonet in pœnam, non est majus inconveniens dicere Christum damnari vel damnatum, quam mortuum vel passum : utrumque enim convenienter fuisset factum ex parte Dei, si voluisset; nec video quare persona divina non possit assumere naturam hominis damnati. — Hæc Durandus, in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi et quorumdam aliorum. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et ideo

Ad primum argumentum, negatur major, seu prima pars antecedentis. Dicitur enim quod nulla natura, humana vel angelica, assumpta a persona divina, sive in puris naturalibus, sive cum gratia vel gloria, potest peccare, stante assumptione, vel

(α) *peccata.* — *propria* Pr.
(β) *qui.* — *quia* Pr.
(γ) *potuit.* — *voluit* Pr.
(δ) *quod.* — *quia* Pr.
(ε) *tamen non.* — *non tamen* Pr.

(α) *per eam.* — Om. Pr.
(β) *minimum.* — *nullum* Pr.

loquendo in sensu composito. Et ad probationem negati, dicitur quod, concessa majore illius argumenti, negatur minor. Nec valet probatio inducta, cum fundetur in falso, scilicet quod natura assumpta a Verbo, in puris naturalibus constituta, hoc est, sine gratia habituali vel gloria, in nullo esset perfectior quoad actum primum, quam natura talis non assumpta. Hujus enim falsitas patet ex dictis sancti Thomæ, frequenter in prædictis conclusionibus recitatis : quia natura humana assumpta a Verbo, dato quod non haberet hujusmodi gratiam aut gloriam, necessario tamen perfectior est in esse substantiali; quia trahitur ad divinum esse personale, sicut sæpius recitatum fuit. Et ideo nil mirum, si perfectior et indefectibilior est quoad actum secundum.

Ad secundum, negatur minor : Quia utraque illarum rationum bona est; et est sancti Thomæ, tam in *Scriptis* quam in *Summa*.

Et cum improbatur *prima ratio*, seu primum motivum, — dicitur primo : quod non solum actio cujus principium est forma, attribuitur supposito, quia sustentat illam formam vel naturam, effective vel conservative; immo quia suppositum illud et natura vel forma communicant (α) in eodem esse, modo quo prius declaratum fuit.

Secundo, dicitur quod actio cujus principium est forma vel natura assumpta, plus imputanda est supposito assumenti quam non assumenti, vel (β) quam actio (γ) naturæ non assumptæ. Nec valet prima probatio hujus negati. Quia quod actio naturæ assumptæ plus imputetur supposito assumenti quam non assumenti, vel quam actio naturæ non assumptæ, hoc non provenit (δ) ex aliqua rationum ibidem assignatarum in argumento; sed potius hoc contingeret, quia natura assumpta trahitur ad esse personale personæ assumentis; non sic autem trahitur ad esse personale personæ non assumentis, nec sic trahitur ad esse divinæ personæ natura non assumpta. Unde persona assumens concurrit ad actionem naturæ assumptæ, non solum per modum moventis naturam ad suam actionem, nec solum per modum non prohibentis, immo per modum elicientis illam immediate : quia cui principaliter immediate convenit esse, convenit agere et elicere actionem. Cum ergo, secundum (ε) præhabita principia sancti Thomæ, in Christo non sit nisi unicum esse substantiale, quod immediate et principaliter convenit supposito divino, restat quod nulla forma aut natura substantialis, est principale aut immediatum principium actionis Christi, ut *quod* agit, nisi divinum suppositum; et, licet natura assumpta, sit principium actionis ut *quo*, non tamen proprie agit, sicut nec proprie exsistit, nec sustentat, nec elicit actionem.

Tertio, dicitur quod, posito, sed non concesso, quod Deus assumere posset naturam humanam ipsa nesciente, sicut posset assumere naturam lapidis, quæ suam assumptionem nullo modo scire potest, non tamen posset eam sic relinquere proprio motui, sicut arguens fingit : quia ipsa sic assumpta, sicut non haberet proprium exsistere, sic nec proprium agere, quod non principalius et directius conveniret supposito assumenti quam naturæ assumptæ. Et breviter, tota ista deductio erronea procedit ex isto falso principio, quod alias (dist. 6) exclusum (α) est, scilicet quod in Christo sint duo esse actualis exsistentiæ, unum divinitatis, et aliud humanitatis.

Quarto, dicitur quod, sicut est inconveniens homini quod peccet, ita et Deo, et omni divino supposito : quia non solum actio partis imputatur supposito, quia movet partem ad suam operationem, aut quia non prohibet eam, immo quia ipsum suppositum est illud quod principaliter agit; et ideo, si aliqua operatio Christi esset vitiosa, illa potius attribuenda esset supposito divino, et magis imputanda quam naturæ humanæ.

Prædictæ solutiones haberi possunt ex dictis sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « In creaturis, actus sunt suppositorum; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito; non enim humanitas generat, sed Socrates virtute suæ naturæ. In creaturis autem, essentia realiter differt a supposito. Et ideo nullus actus proprie de essentia prædicatur, nisi causaliter. » — Hæc ille. — Similia dicit, dist. 33, q. 1, art. 4; et dist. 34, q. 1, art. 1 (ad 1um et 2um). Item, 1 p., q. 75, art. 2 : « Nihil, inquit, potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur, quo est; propter quod non dicimus quod calor calefaciat, sed calidum. » Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Per se agere convenit per se exsistenti. Sed per se exsistens, quandoque (β) potest dici aliquid, si non sit inhærens ut accidens, vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur, quod neque prædicto modo est inhærens, neque est pars; secundum quem modum (γ) oculus vel manus non potest dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde operationes partium attribuuntur toti per partes : dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum; aliter quam calidum (δ) calefaciat per calorem, quia calor nullo modo calefacit, proprie

(α) *communicant.* — *communicat* Pr.
(β) a verbo *quam* usque ad *vel*, om. Pr.
(γ) *actio.* — *actioni* Pr.
(δ) *provenit.* — *convenit* Pr.
(ε) *secundum.* — Om. Pr.

(α) *exclusum.* — *delusum* Pr.
(β) *quandoque.* — Om. Pr.
(γ) *secundum quem modum.* — *sed quemadmodum* Pr.
(δ) *calidum.* — Om. Pr.

loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam. » — Hæc ille. — Et similia dicit in multis aliis locis (α). Et ideo, cum natura humana in Christo non per se subsistat, non potest per se operari, nec aliqua operatio potest sibi attribui sicut agenti, sed solum causaliter, sicut principio quo divinum suppositum agit. Et hoc modo debent intelligi verba sancti Thomæ, 3 p., q. 19, art. 1, ubi sic dicit : « Actio ejus quod movetur ab aliquo, duplex est : una quidem, quam habet secundum propriam formam; alia autem est, quam habet secundum quod movetur ab alio : sicut securis operatio secundum propriam formam, est incisio; secundum autem quod movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur quæ est alicujus rei secundum propriam formam, est propria ejus, nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur hujusmodi (β) re ad suam operationem; sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quæ est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsam : sicut facere scamnum, non est seorsum operatio securis alia ab operatione artificis; sed securis participat instrumentaliter operationem artificis (γ). Et ideo ubicumque (δ) movens et motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis, et alia propria operatio moti : licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti; et sic utrumque agit cum communione alterius. Sic ergo in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde et natura humana habet propriam operationem, distinctam ab operatione divina; et econtra. Et tamen divina natura utitur operatione humanæ naturæ, sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. » — Hæc ille. — In quibus non intendit quod humana natura in Christo habeat propriam operationem ut *quod*, sed ut *quo*.

Dicitur quinto, quod divinum suppositum tenetur vel debet regulare operationes naturæ assumptæ, plus quam non assumptæ; quia illæ principaliter sibi imputantur, non autem aliæ. Nec valet exemplum de igne, vel de natura ignis assumpta; quia operatio ignis non indiget regula, illo modo quo operatio liberi arbitrii, in quo potest esse culpa et meritum. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 23, q. 1, art. 1, sic dicit : « In omnibus habentibus regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula (α) omnium, est divina sapientia. Unde bonitas et rectitudo sive veritas uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc ad quod ex divina sapientia ordinatur, ut Anselmus (*Dialog. de Veritate*) dicit. Et similiter est de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum (β) consistit. Sunt autem quædam potentiæ limitatæ ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, suæ regulæ conformantur (γ), quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatæ. Et quia naturæ inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiæ ex ipsa natura potentiæ et rectitudinem (δ) sufficienter habere possunt et bonitatem; malitia autem in eis convenit ex defectu potentiæ. Potentiæ vero altiores et universaliores, cujusmodi sunt potentiæ rationales, non sunt limitatæ ad aliquid unum, vel objectum, vel modum operandi; quia secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt. Et ideo ex natura potentiæ non possunt determinari ad rectitudinem et bonum ipsarum; sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula suscipientes. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod aliter indiget regula natura ignis, et aliter natura humana. Secundo, quod nullus defectus incidens in actione ignis, vel alterius naturæ irrationalis, aut in ejus effectu, imputandus est naturæ quæ est principium actionis, nec supposito agenti, ita ut tale suppositum possit dici causa mali (ε) culpæ, licet possit (ζ) dici causa mali naturæ, vel causa mali pœnæ. Hæc autem duo non negantur, immo attribuuntur Deo; sed primum nullo modo, ut in secundo (dist. 36 et 37) latius dictum fuit.

Et ista sufficiant pro responsione ad improbationem *primi motivi* primæ conclusionis.

Ad improbationem *secundi motivi* pro eadem conclusione, dicitur primo, quod tam Damascenus quam alii doctores loquuntur non solum de eo quod factum est, immo de illo quod necesse est fieri, supposita personali unione naturæ humanæ ad Verbum aut quodcumque divinum suppositum. Quia, supposita tali unione, oportet naturam humanam, et quamlibet ejus partem, et virtutem, et naturalem potentiam, et habitum, trahi ad divinum esse, modo superius exposito; et per consequens, oportet omnem operationem naturæ humanæ, se habere ad

(α) *locis.* — Om. Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) a verbo *sed* usque ad *artificis,* om. Pr.
(δ) *ubicumque.* — *ubique* Pr.

(α) *regula.* — *secunda* Pr.
(β) *regulatorum.* — *regulatarum* Pr.
(γ) *conformantur.* — *conformentur* Pr.
(δ) *rectitudinem.* — *rectitudine* Pr.
(ε) *mali.* — *malæ* Pr.
(ζ) *possit.* — *possint* Pr.

divinum suppositum ut ad principale agens, et ut ad id quod agit, et sicut se habet operatio oculi aut intellectus ad hominem. Ad naturam vero humanam non subsistentem, oportet se habere ut ad instrumentum, et ut ad principium *quo*, et non *quod*.

Dicitur secundo, quod humanitas potius et specialissimo modo fuit instrumentum personæ Verbi quam Patris aut Spiritus Sancti. Quia specialissimo modo tracta fuit ad esse personale Filii quam aliorum divinorum suppositorum; et ideo, quia specialius participabat actum primum, consequens est quod specialius se haberet ad Verbum ut instrumentum : non quidem quod potius moveretur a Verbo, motione causæ efficientis, quam a Patre aut Spiritu Sancto; sed quia movebatur (α) motione causæ efficientis conjunctæ et unitæ (sicut aliter movetur manus ab anima, et aliter ab alia manu ejusdem hominis, sicut cum dextra movet sinistram); vel, ut loquamur ad modum sancti Thomæ, in alio proposito, motione efficientis proximi, aliæ autem personæ motione moventis primi et remoti. De hoc, in suo simili, dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 4 (q[la] 2); ubi sic dicit : « Effectus redemptionis potest attribui causæ proximæ, et (β) causæ remotæ. Si attribuatur causæ proximæ, sic Christus nos redemit per ea quæ in natura humana fecit et sustinuit; quibus et Patri satisfecit pro omnibus hominibus, et hostem vicit, ejus tentationibus resistendo. Si autem referatur ad causam primam et remotam, sic attribuitur toti Trinitati, inquantum tota Trinitas acceptavit nostram redemptionem, et Filium dedit nobis redemptorem (γ), et inquantum per virtutem divinitatis habuit passio efficaciam ad satisfaciendum pro toto genere humano. Sed quia ille proprie dicitur emere, qui emptionis pretium solvit, magis quam ille qui emptorem mittit, ideo, proprie loquendo, dicitur Christus tantum redemptor, quamvis tota Trinitas possit dici redemptor. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3 p., q. 48, art. 5. Verumtamen arguens, in aliquibus dictis suis super 3. *Sententiarum,* videtur sensisse humanitatem Christi cuilibet divinæ personæ esse unitam; ideo non mirum si ita loquitur in proposito.

Dicitur tertio, quod humana natura non potuit assumi in unitatem personalem divini suppositi, quin (δ) omnes ejus actiones attribuerentur divino supposito sicut principali agenti : quia, ut patet ex prædictis, nihil potest esse principale agens actionis, nisi subsistat; in Christo autem nihil subsistit nisi persona æterna, et non aliquid creatum aut temporale.

(α) *sed quia movebatur.* — Om. Pr.
(β) *et.* — *vel* Pr.
(γ) *redemptorem.* — *redemptionem* Pr.
(δ) *quin.* — *quoniam* Pr.

Dicitur quarto, quod ubi natura trahitur ad esse personale alieni suppositi, nec habet proprium esse, ipsa non est (α) principale agens, nec ut *quod* agit, respectu alicujus actionis; sed oportet quod sit quasi agens instrumentale, vel ut principium *quo,* et non *quod*.

Dicitur quinto, quod Deum peccare, hoc modo quod sit principale agens peccati, non solum est inconveniens, immo hæreticum, et blasphemum, et tam offensivum piarum aurium, quod quicumque pertinax assertor hujus, non verbis, sed igne corripiendus est. Illud autem inconveniens sequitur ex opposito conclusionis, et ex dictis arguentis, sicut sæpius est ostensum.

Dicitur sexto, quod, sicut præcedens propositio, ita et sequens est erronea, scilicet : possibile est Deum esse damnatum. Nec contra sic dicentem oportet arguere verbis, sed igne. Nec valet probatio in simili de morte, vel passione, et hujusmodi (β) : quia damnatio non importat solum malum pœnæ, sed potius pœnam cum reatu sequente ex malo culpæ illius qui dicitur damnari; qui reatus Deo non potest convenire, nec secundum se, nec secundum naturam humanam, ut ex prædictis liquet.

Dicitur septimo, quod, proprie loquendo, persona divina non potest assumere naturam hominis damnati, vocando damnatum, vel naturam damnatam, illam quæ actualiter peccat, et in actu peccati obstinata est, ex cujus reatu meretur et patitur privationem divinæ visionis et pœnam sensus. Talis enim culpa redundaret in divinum suppositum, sicut in principale agens; quod est inconveniens. Utrum autem posset assumere naturam nude, cum pœna et sine culpa, non est ad propositum : quia talis natura non esset perfecte damnata; quia potissimum et principale in omni miseria et damnatione, est operatio prava. Et sic patet quod argumenta Durandi non procedunt.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, respondet sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, in præsenti distinctione (q. 2, art. 1, ad 5[um]), dicens quod « Christus potuisset verba illa exprimere, si voluisset; sed velle non potuit ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

(α) *est.* — *esse* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

DISTINCTIO XIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANIMA CHRISTI HABUERIT GRATIAM CREATAM FORMALITER ET ACTU INFINITAM

Circa tertiamdecimam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum anima Christi habuerit gratiam creatam formaliter et actu infinitam.

Et arguitur quod sic. Quia omne immensum, est infinitum. Sed gratia animæ Christi, est immensa; dicitur enim, Joan. 3 (v. 34) : *Non enim ad mensuram dat Deus spiritum*, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

In oppositum arguitur. Quia gratia animæ Christi est quid creatum in anima. Sed omne creatum, est finitum, secundum illud *Sapientiæ* 11 (v. 21) : *Omnia in numero, et pondere, et mensura constituisti*. Ergo gratia Christi non est infinita.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod anima Christi habuit gratiam creatam habitualem.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 7, art. 1, ubi sic dicit : « Necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. — Primo quidem, propter unionem illius animæ ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiæ est a Deo, secundum illud Psalmi 83 (v. 12) : *Gratiam et gloriam dabit Dominus*. Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. — Secundo, propter nobilitatem illius animæ, cujus operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem; ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. — Tertio, propter habitudinem Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est *mediator Dei et hominum*, ut dicitur, 1. *Timothei*, 2 (v. 5). Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam redundantem in alios, secundum illud Joannis 1 (v. 16) : *De plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia*. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 1, sic dicit : « Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam in esse spirituali, secundum quod Deo assimilatur; unde et dicitur vita animæ. Secundo, perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes, sicut vires ab essentia : quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter hæc duo, oportet ponere gratiam in anima Christi. Cum enim sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam formaliter in esse illo; divinitas autem non est formaliter, sed effective perficiens illam; unde oportet aliquam formam creatam in ipsa ponere, qua formaliter perficiatur; et hæc est gratia. Similiter etiam, cum alia sit operatio ejus secundum humanitatem et divinitatem, sicut et alia natura, oportet quod operatio ejus humana habeat habitum perficientem, alias esset imperfecta; et ideo oportet ponere in Christo gratiam et virtutes. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari multiplex ratio pro conclusione. Primo sic : Omne quod perficit formaliter animam in esse spirituali, et ad eliciendum operationes excedentes naturalem facultatem animæ, est gratia creata habitualis. Sed anima Christi habuit aliquid taliter perficiens ipsam. Igitur habuit gratiam creatam habitualem.

Secunda conclusio est quod gratia habitualis animæ Christi fuit et est uno modo infinita.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 7, art. 11, ubi sic dicit : « In Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis; quæ (α), sicut supra (ibid., q. 6, art. 6) dictum est, est ipsum (β) personaliter uniri Filio Dei; quod est gratis concessum humanæ naturæ. Et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero gratia, est habitualis. Quæ quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens; et sic necesse est quod sit ens finitum : est enim in anima Christi sicut in subjecto; anima autem Christi est creatura quædam, habens capacitatem finitam; unde esse gratiæ, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ; et sic ipsa gratia Christi (γ) potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ, et non datur ei

(α) *quæ*. — *quod* Pr.
(β) *ipsum*. — *ipsam* Pr.
(γ) *Christi*. — Om. Pr.

secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet, eo quod, secundum propositum Dei, cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in natura humana, secundum illud *Ephes.* 1 (v. 6), *Gratificavit nos in dilecto Filio suo :* sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere. » — Hæc ille.

Eamdem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, q^la^ 2, ubi sic dicit : « Gratia dicitur donum gratis collatum. Donum autem homini Christo sine meritis præcedentibus collatum fuit, et increatum, et creatum. Increatum, fuit (α) ipse Spiritus Sanctus, qui in ejus anima requievit, ut dicitur, *Isaiæ* 11 (v. 2); et ipsa persona Verbi, quia datum est humanæ naturæ ut persona Verbi esset ejus, et, secundum hoc, est ei datum nomen super omne nomen, *Philippens.* 2 (v. 9). Et sic simpliciter gratia Christi est infinita. Creatum autem donum ejus, est ipsa gratia qua formaliter anima ejus perficiebatur. Et hæc quodammodo fuit finita, et quodammodo infinita : quia secundum essentiam finita fuit; sed tribus modis potest dici infinita. *Uno modo,* ex conjunctione ejus ad divinitatem, inquantum concurrit ad eumdem actum cum ipsa, ut actus gratia ista (β) informatus non tantum sit actus hominis, sed Dei etiam. *Secundo,* quantum ad rationem gratiæ. In his enim quæ mole magna non sunt, non est accipere finitum et infinitum secundum numeralem vel dimensivam quantitatem, sed secundum quod aliquid est limitatum vel illimitatum. Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis; unde illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus. Si autem esset aliqua forma simplex subsistens, quæ non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, quod esset particulatum ad illam formam; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta : sicut si intelligatur calor per se subsistens; et secundum hoc etiam, formæ universales intellectæ habent infinitatem. Sed si forma talis sit recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formæ, non solum quantum ad esse simpliciter : quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed nec totum esse, quod naturæ illius est possibile fore. Sed possibile est quod non sit limitata quantum ad rationem illius formæ, ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis illius, ut nihil sibi desit de pertinentibus ad perfectionem formæ illius; et hoc erit, si ex parte recipientis non sit defectus, vel ex parte agentis. Et hoc modo gratia Christi dicitur infinita; quia quidquid ad perfectionem gratiæ potest pertinere, totum in Christo fuit. *Tertio,* quantum ad effectum : quia non limitatur ad aliquos determinatos effectus, sed potest per gratiam operari redemptionem in infinitos; sicut dicitur in libro *de Causis* (prop. 16), quod *virtus intelligentiæ* (α) *est infinita inferius.* Et hic modus respicit gratiam capitis; secundus autem gratiam singularis hominis; sed primus gratiam unionis. » — Hæc ille.

Eamdem ponit, *de Veritate,* q. 29, art. 3.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis forma secundum quid non limitata, potest dici secundum quid infinita. Sed gratia habitualis animæ Christi, est secundum quid non limitata. Igitur potest dici et est secundum quid et aliquo modo infinita.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra secundam arguit Aureolus (*Reportat.* 3. *Sentent.*, q. 18), probando quod gratia animæ Christi nullo modo sit infinita in actu.

Primo sic. Nam, si sic, ergo Deus ab illa potest removere aliquem gradum finitum. Quod autem remanebit, adhuc erit infinitum; et ex nulla parte poterit sibi fieri additio. Igitur tali formæ infinitæ non poterit per divinam potentiam addi pars amota; quod est contra divinam potentiam : quia, sicut illum gradum amovit, ita potest readdere.

Secundo sic. Nullum participabile potest esse infinitum actu. Ergo, etc. Antecedens patet : quia, si illud participabile est infinitum actu, jam pervenit ad finem et ad terminum, quia actus finit et terminat; modo omni finito et terminato repugnat esse infinitum actu.

Tertio sic. Gratia, secundum te, potest augeri in infinitum intensive. Ergo in Christo non est summa gratia. — Nec valet si dicas quod gratia in Christo arctatur ex capacitate animæ, quæ non potest recipere gratiam infinitam; quia ista responsio interimit fundamentum tuum. Dicis (β) enim quod non repugnat charitati augeri in infinitum ex parte objecti; nec ex parte formæ; nec ex parte capacitatis, quia capacitas charitatis crescit, secundum te, crescente charitate. — Item, dicis quod illa capacitas non est aliud quam conatus voluntatis, ultra quem cona-

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *ista.* — *ita* Pr.

(α) *intelligentiæ.* — *intellectiva* Pr.
(β) *Dicis.* — *dicimus* Pr.

tum data est Christo gratia; non igitur capacitati correspondet gratia. — Item : Quando datur aliqua forma quæ mere et immediate respicit potentiam sine aliqua dispositione, potentia potest illam formam secundum omnem gradum recipere; quia respicit eam æqualiter (α) secundum omnem gradum (ut patet de aere respectu luminis; recipit enim lumen candelæ, et lunæ, et solis, indifferenter). Sed gratia respicit voluntatem immediate et mere, sine aliqua dispositione, ut ultimate dispositam, et sine omni alia dispositione; quia, licet mereri requirat in voluntate aliquam dispositionem, tamen voluntas immediate potest, sine alia dispositione, gratiam recipere. — Item : Gratia meretur augeri; si igitur in Christo fuit, potuit et debuit augeri, ex quo augmentabilis fuit; quod tamen non tenetur. — Forte dices quod arctatur in Christo ex fine ad quem ordinatur, scilicet ex unione ad divinum suppositum; quia Christus habuit tantam gratiam, quanta requiritur ad hoc. — Contra : Aut intelligis quod (β) gratia est dispositio ad unionem naturaliter; et tunc ex natura sua non potest augeri in infinitum, quia dispositio naturalis non augetur in infinitum, maxime ultra illud ad quod natura disponit. Si autem ista sit dispositio voluntaria, ex divina ordinatione, tunc, stante unione, in Christo potest augeri gratia, secundum divinam voluntatem; et per consequens, non est summa quæ potest sibi dari. Et sic patet quod implicat contradictionem, dicere ex una parte quod in Christo est summa gratia, et ex alia parte quod gratia potest augeri sine statu. — Hæc Aureolus, in forma.

II. Argumenta Durandi. — Arguit Durandus (dist. 13, q. 1).

Primo. Quia capacitas Christi finita, non est susceptiva perfectionis infinitæ. Sed anima Christi, cum sit ejusdem rationis cum aliis animabus nostris, est finitæ capacitatis. Ergo gratia recepta in ipsa, non fuit infinitæ perfectionis.

Secundo arguit : Quia perfectio meriti, vel radicis merendi, non excedit perfectionem præmii. Sed gratia comparatur ad gloriam, vel ad visionem beatam, ut principium merendi ad præmium (γ). Ergo, cum visio beata in Christo, non fuerit infinita (alioquin operatio humana in Christo æquata fuisset operationi (δ) divinæ), sequitur quod gratia ejus non fuit infinita. — Hæc Durandus.

III. Argumenta Adæ, Occam et Gerardi Odonis. — Arguit Adam, 2. *Sententiarum*, q. 7, ubi sic dicit :

(α) *æqualiter. — essentialiter* Pr.
(β) *quod. — quia* Pr.
(γ) *præmium. — principium* Pr.
(δ) *operationi. — oppositioni* Pr.

Primo. In augmentatione extensiva, quæ est (α) per additionem alterius ejusdem rationis prioribus semper reservatis (utpote aquæ ad aquam, et per consequens humiditatis ad humiditatem, et frigiditatis ad frigiditatem, et sic de aliis), quocumque dato, potest fieri majus; et hoc, tam secundum partes ejusdem proportionis, quam secundum partes ejusdem quantitatis. Ergo, consimiliter, ita potest esse de augmentatione intensiva gratiæ, quod, quacumque gratia data, potest dari et creari major a Deo. Consequentia videtur nota. Antecedens probat Adam per dicta Occam (1. *Sentent.*, dist. 17, q. 8); cujus ratio stat in tribus propositionibus (β). Quarum prima est hæc, in sententia : quod Deus non potest tot individua causare in eadem specie, quin possit plura causare. Secunda est, quod, quocumque individuo posito in aliqua specie in qua possunt esse plura, potest Deus aliud individuum ejusdem rationis, illo non destructo, causare. Tertia est, quod quæcumque sunt (γ) ejusdem rationis, sunt æqualiter (δ) unibilia sicut alia illius speciei, si tamen alia. Ex istis potest formari talis ratio : Si (ε) posse uniri alteri suæ speciei ad creationem alicujus provenientis ejusdem speciei, convenit huic individuo ejusdem speciei, simile poterit convenire, scilicet uniri alteri suæ speciei ad constitutionem cujusdam totius. Sed absurdum prima facie videtur, quin, data quacumque magnitudine finita, æqualis sibi vel major sibi immediate contiguata, (ζ) posset concurrere ad unitatem tertiæ ex ambabus resultantis. Igitur ita esse potest de augmentatione gratiæ intensiva, quod ex duabus quantumcumque magnis potest fieri una major ambabus.

Secundo arguit ex dictis Gerardi Odonis, qui vult probare quod non est dare maximam gratiam creabilem. Et arguit sic : Quocumque quanto, cujus speciem non variat additio quantitatis, et extra quod potest esse aliquid ejusdem rationis, potest esse majus in eadem specie. Sed quælibet gratia possibilis, est hujusmodi. Igitur qualibet tali potest dari major. Ad evidentiam majoris, notandum quod tripliciter potest contingere quod, aliquo individuo dato, non posset Deus creare majus in specie illius dati. Primo, si illud esset indivisibile; et hoc excluditur in majore, per hoc quod dicitur esse *quantum*. Secundo, quia variatio quantitatis variat speciem; ideo non potest Deus facere unum ternarium majorem alio, quia omnis unitas addita variat speciem (et eodem modo hæc est causa quare Deus non potest facere unum bicubitum majus alio); sed hoc exclu-

(α) *est. — esset* Pr.
(β) *contra unum evidentes.* — Ad. Pr.
(γ) *sunt.* — Om. Pr.
(δ) *æqualiter. — essentialiter* Pr.
(ε) *Si.* — Om. Pr.
(ζ) *immediate contiguata. — in medietate, sed si tamen contiguata* Pr.

ditur in majore, per hoc quod dicitur, *cujus additio non variat speciem*. Tertio, ex hoc quod in tota specie non potest esse nisi unicum individuum : sicut si tempus sit infinitum a parte ante et a parte post, secundum Philosophum, in cujus specie non sunt simul compossibilia plura individua, Deus non potest facere aliud tempus majus eo, pro eo quod non potest esse aliud individuum in specie temporis, præter illud et partes suas (hæc est etiam ratio quare repugnantia et contradictio est, quod sit aliud individuum majus et perfectius Deo); sed hoc excluditur in majore, per illam particulam, *extra quod potest esse aliud ejusdem rationis*. Ubicumque igitur nullum istorum impedit, ibi, quolibet dato, potest fieri majus a Deo. Sed in proposito, nihil impedit prædictorum : gratia enim est quoddam quantum; nec ejus variatio secundum magis aut minus, variat speciem; et similiter, extra quantamcumque datam, potest dari aliud individuum : puta extra individuum gratiæ in anima Christi, aliud individuum in anima Pauli.

Confirmatur hoc. Quia, licet Philosophus negaret possibilitatem aliorum mundorum, vel majoris mundi, non tamen catholici. Nec magis videtur quare non possit, quantacumque data gratia, majorem gratiam facere, quam quare non possit, quantocumque corpore dato, majus facere. Unde Augustinus, *Epistola* 4 (α) *ad Nebridium*, dicit : *Si minimum in corporibus esse non sinitur, cur non etiam nec maximum?*

Tertio. Arguit idem Gerardus. Quocumque quanto ejusdem rationis in toto et partibus, potest Deus facere majus : quia, si totum est ejusdem rationis cum partibus suis, et aliæ partes ejusdem rationis possunt inveniri, et istæ possunt prioribus addi; et sic potest fieri majus. Sed gratia est ejusdem rationis in toto et partibus, quantumcumque magna detur : quicumque enim gradus ejusdem rationis additus perficit speciem, sicut (β) dicit Philosophus, de delectatione, quod quæcumque particula addita perficit eam. Igitur, etc.

Quarto. Arguit sic : Quia, si quod minus videtur inesse et inest, et id quod magis. Sed minus videretur quod, quacumque figura data, possit dari major, quam de gratia; et tamen hoc est verum. Igitur et de gratia. Prima pars minoris, scilicet quod minus videatur hoc de figura, patet. Quia quælibet figura, de sua ratione, includit finitatem et terminum; ut patet de triangulo, in cujus diffinitione ponitur quod sit figura tribus lineis contenta. Ecce quod terminatio et finitas cadit in ejus diffinitione. Secunda pars, scilicet quod, omni figura data, possibile sit dari majorem, patet. Quia cujuscumque trianguli quovis latere potest dari majus, illo triangulo possibile est dari majorem triangulum. Sed quocumque latere cujuscumque trianguli, etc. Minor patet ex demonstratione qua probatur triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis : hæc enim probatur per hoc quod angulus extrinsecus æquivalet duobus intrinsecis (α); et hoc supponit latus unum in longius duci posse.

Quinto. Arguit Adam ex propriis, quod, si posset Deus causare aliquam formam corporalem vel spiritualem, qua non posset majorem in eadem specie producere, non videretur Deus juste et sufficienter punire quemlibet delinquentem. Probatio consequentiæ : Quia accipiamus aliquem qui circa principium mundi damnatus est æternaliter pro culpa mortali, qua meruit, secundum Dei communem legem, puniri maxima illa pœna sibi possibili; et alium qui post mille annos a principio damnationis primi, pro culpa per omnia æquali incurrit pœnam damnationis æternæ; et sic de aliis gradatim. Quæro igitur : aut secundus habebit pœnam intensiorem primo, vel pro semper, vel pro aliqua duratione finita, et similiter secundus et tertius (et sic habebitur intentum, quod non est dare maximam pœnam possibilem secundum intensionem); vel non; et tunc non juste punietur secundus, nec aliquis posterior : nam ex quo æqualiter per omnia delinquit quoad gravitatem culpæ, debet æque graviter puniri, secundum æquivalentiam saltem; sed hoc non esset, si præcise pœna æqualis secundum intensionem infligeretur sibi sicut primo; quia primus tunc per mille annos portasset pœnam, et ille posterior (β) non, et tamen ex nunc, præter illos mille annos, æqualiter torquebuntur. Hoc dato, igitur, etc.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, restat respondere objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum, quod est Aureoli, dicitur primo, quod prima consequentia ibidem facta, non valet. Nam ipsa et omnia dicta sequentium argumentorum (γ) fundantur in quadam falsa opinione de intensione formarum et earum remissione; quæ

(α) Juxta ordinem novum, hæc epistola tertia est inter epistolas primæ classis. Verba Augustini sunt : *Quare cum corpus nullum esse minimum sinitur, quo pacto sinamus esse amplissimum?*

(β) *et*. — Ad Pr.

(α) *æquivalet duobus intrinsecis*. — *valet duos extrinsecos* Pr.

(β) *posterior*. — *possessor* Pr.

(γ) *argumentorum*. — *argumentum* Pr.

videlicet ponit quod intensio formæ fit per additionem gradus ad gradum, et formæ ad formam, in eodem subjecto primo et adæquato, et consequenter quod remissio formæ fit per subtractionem unius gradus vel partis formæ a forma totali. Hæc autem opinio falsa est, et contra mentem Philosophi et sancti Thomæ, sicut manifeste patet ex dictis ejus, tam in *Summa* quam in *Scriptis*, 1. *Sentent.*, dist. 17 (q. 2) recitatis. Forma enim non intenditur illo modo, nec remittitur; sed potius ejus intensio fit per hoc quod perfectius esse dat suo subjecto, et perfectius actuat subjectum, et perfectius participatur a subjecto, sine quacumque additione formæ ad formam, aut gradus ad gradum. Unde tota imaginatio Aureoli, et Occam, et Adæ, et Gerardi Odonis, et si qui alii sunt, fundatur in falso.

Dicitur secundo, quod, dato quod intensio formæ, vel remissio, fieret modo quo illi fingunt, argumentum nil concluderet. Nam Gregorius de Arimino, qui tenet illum modum intensionis et remissionis, et tamen asserit Deum posse producere formam infinitam intensive, puta charitatem vel gratiam, faciliter responderet ad illud argumentum. Diceret nempe, quod Deus a tali forma infinita intensive posset subtrahere et removere aliquem gradum, et aliquam partem formæ, et eamdem partem residuo readdere, sicut prius abstulit. Nec valet probatio in oppositum, cum dicit quod tali infinito nulla posset fieri additio. Diceret quippe Gregorius, quod immo : quia, sicut infinitæ multitudini partium proportionalium continui permanentis, vel successivi, potest fieri subtractio, vel additio, sicut patet manifeste; ita infinitæ multitudini partium gradualium formæ spiritualis et inextensæ. — Ad illam autem maximam, quæ dicit quod infinito non potest fieri additio, responsum est in prima distinctione (α) 2. *Sententiarum* (q. 1, ad 5um et 6um quorumdam contra concl. 2am). Tamen, pro nunc, dicitur quod tali multitudini infinitæ non potest fieri additio se habens in certa proportione ad illud infinitum cui fit additio; potest tamen fieri additio et subtractio partis non habentis talem proportionem.

Dicitur tertio, quod argumentum nullo modo vadit ad propositum sancti Thomæ : quia nec ipse, nec conclusio nostra dicit quod gratia animæ Christi sit infinita intensive, aut secundum esse vel actuationem subjecti, sed solum secundum quamdam illimitationem rationis gratiæ. Et de hoc dictum fuit satis in probatione conclusionis. Et iterum adducitur dictum sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ut melius ejus intentio videatur. Dicit enim sic, ibidem : « Sciendum quod finitum et infinitum circa quantitatem considerantur et intelliguntur, secundum Philosophum, 1. *Physicorum*. Est autem duplex quantitas : scilicet dimensiva, quæ secundum extensionem consideratur; et virtualis, quæ attenditur secundum intensionem. Virtus enim rei est ejus perfectio, secundum illud Philosophi, 7. *Physicorum* (t. c. 18) : *Unumquodque perfectum est quando attingit propriæ virtuti;* et sic quantitas virtualis uniuscujusque formæ attenditur secundum modum suæ perfectionis. Utraque autem per multa diversificatur : nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus (α) in potentia; quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturæ vel formæ, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem illud quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Et hoc patet, si utraque quantitas accipiatur dimensiva : potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis : si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis : nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest, secundum diversas rationes eorum quæ de ipso prædicantur : sicut ex hoc quod aliquid dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis, quantum ad perfectionem essendi; et ex hoc quod dicitur sensibile, consideratur in eo quantitas virtualis (β) ex perfectione sentiendi; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo perfectio essendi includitur, quæ in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam : quia ejus esse non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis ad quem (γ) ratio entitatis se potest extendere; et ideo ipse est infinitus secundum rationem essendi. Hæc autem infinitas nulli creaturæ competere potest; nam cujuslibet creaturæ esse est limitatum ad perfectionem propriæ speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis, quæ habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem (δ) anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum limitatum est ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem (ε), quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia ejus sensibilitas ad nullum determinatum modum sentiendi limitaretur. Et similiter dico de gratia habituali Christi : quia est finita secundum essentiam, quia esse suum est limi-

(α) *distinctione.* — *quæstione* Pr.

(α) *numerus.* — *majus* Pr.
(β) A verbo *consideratur* usque ad *virtualis*, om. Pr.
(γ) *quem.* — *quam* Pr.
(δ) *quidem.* — Om. Pr.
(ε) *sensibilem.* — *sensibile* Pr.

tatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiæ; est tamen infinita secundum rationem gratiæ, quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicujus quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio hujus speciei, quæ est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit Glossa, Joan. 3, dicens : *Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus; Filio vero non ad mensuram; sed, sicut totum ex seipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit, non particulariter, non per subdivisionem, sed universaliter et generaliter.* Augustinus etiam dicit ad Dardanum (*de Præsentia Dei,* cap. ult.), quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus; sed in aliis Sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est Spiritus ad mensuram. Sic ergo dicendum quod gratia Christi finita fuit secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiæ. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « Forma est principium actus. Secundum autem (α) quod habet esse in actu, non est (β) possibile quod a forma cujus est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem. Unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus; finite enim diligebat et cognoscebat. Sed habuit quamdam infinitatem ex circumstantia personæ, quæ erat dignitatis infinitæ : quanto enim major est qui se humiliat, tanto ejus humilitas laudabilior invenitur. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod non intendit ponere quod gratia animæ Christi sit infinita intensive, hoc est, quoad essentiam; nec quoad esse gratiæ, sic quod infinite actuet suum subjectum, et sic ultimate quod nullum subjectum posset a forma talis speciei plus actuari, nec aliqua forma ejusdem speciei esse actualior; sed est infinita quoad rationem gratiæ, id est, non limitata, modo præexposito, eo modo quo lux solis est infinita, ut prius dictum fuit.

Ad secundum argumentum (γ) ejusdem Aureoli, negatur antecedens; quia, secundum mentem sancti Thomæ, albedo separata ab omni subjecto, esset (δ) actu infinita, et tamen esset participabilis. — Dicitur secundo, quod nulla forma actualiter et formaliter participata, est infinita quantum ad essentiam, nec quantum ad esse aut actuationem subjecti; potest tamen esse infinita quantum ad illimitationem suæ rationis. — Dicitur tertio, quod non omne infinitum pervenit ad finem; immo nullum, potissime loquendo de infinitate formarum, quæ (ε) dicuntur infinitæ, quia non sunt limitatæ per aliquod susceptivum, vel quia nulla differentia formalis aut materialis restringit (α) subjectum formæ ad aliquid minus tali ratione et imperfectius ea. — Dicitur quarto, quod actus receptus in potentia terminat potentiam, et ab ea quodammodo terminatur; sed secus est de actu subsistentiæ. Rursus : licet actus receptus in potentia finiatur et terminetur ad capacitatem suscipientis, quoad esse; non tamen oportet quod terminetur quantum ad rationem formæ, ubi concurrunt duo prædicta in probatione conclusionis.

Ad tertium ejusdem, dicitur quod sanctus Thomas concedit, 2ª 2æ, q. 24, art. 7, quod charitas, quamdiu est in via, potest in infinitum augeri, et in homine qui est pure viator. Non autem asserit hoc de homine beato. Unde verba ejus, ibidem, sunt hæc : « Terminus augmenti alicujus formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed, si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam : sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, usque ad albedinem vel nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio modo, ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis vel amplioris. Nullo autem horum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas, secundum rationem suæ speciei propriæ, terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa agens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic (β) augmento præfigi non potest; quia, semper (γ) charitate crescente, supercrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sententiarum,* dist. 17, q. 2, art. 4, dicit similia; et expresse loquitur de charitate puri viatoris.

Secundo, dico quod, secundum eum, nec capacitas, nec gratia comprehensoris aut beati potest augeri, de potentia Dei ordinata; et per consequens, nec gratia vel charitas Christi, qui simul fuit comprehensor et viator. Et de hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 7, art. 12, sic dicit : « Aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter : uno modo, ex parte ipsius subjecti; alio modo, ex parte illius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum in participatione illius

(α) *autem* Om. Pr.
(β) *autem.* — Ad Pr.
(γ) *argumentum.* — *articulum* Pr.
(δ) *esset.* — *esse* Pr.
(ε) *non.* — Ad Pr.

(α) *restringit.* — *refugit* Pr.
(β) *huic.* — *hic* Pr.
(γ) *semper.* — *scilicet* Pr.

formæ, secundum suum modum : sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris; licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ, excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem quam potest talis forma habere in natura (α); sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiæ, secundum illud *Sapientiæ* 11 (v. 21) : *Omnia in numero, et pondere, et mensura constituisti*, vel *disposuisti*. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem; sicut non est major gravitas quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco (β) terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum. Non potest autem esse nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiæ. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed neque etiam ex parte ipsius subjecti : quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor; unde in eo non potuit esse augmentum gratiæ, sicut nec in beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri : et ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum; et ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum. » — Hæc ille. — Similia dicit, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, q[lis] 2 et 3.

Tertio, dico quod mens sancti Thomæ fuisse videtur, quod, de potentia Dei absoluta, quantamcumque (γ) gratiam informantem aliquod subjectum Deus potest in eodem subjecto intendere, augere et majorem facere. Et ad hoc ponendum, moveor ex dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ubi quærit : Utrum gratia Christi sit infinita. Et arguit quod sic. « (Arg. 2) Quolibet finito Deus posset facere majus. Sed Deus non potuisset Christo dare majorem gratiam, ut dicit Magister, dist. 13, libri tertii. Ergo gratia Christi est infinita. — (Arg. 3) Sed dicendum (δ) quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset majorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat majorem recipere; erat enim tota capacitas ejus gratia repleta. — Sed contra. Secundum Augustinum, in libro *de Natura Boni* (cap. 3), bonum creaturæ consistit in modo, specie et ordine; et ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum. Ergo secundum hoc quod aliqua creatura crescit in bonitate, secundum hoc modus ejus crescit, et per consequens ejus capacitatis mensura ampliatur : nam modus mensuram sequitur; et ita, quanto plus augetur gratia, plus augetur capacitas. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis; quæ potest tota impleri, quia hæc non extendit se nisi ad perfectiones naturales creaturæ. Alia autem est potentia obedientiæ, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc (α) remanet in potentia recipiendi a Deo. » — Hæc ille. — Item, sexto loco, arguit sic : « Aut capacitas animæ Christi est finita, aut infinita. Si infinita, et tota capacitas sua est plena; ergo habet gratiam infinitam. Si autem finita, quolibet autem finito potest Deus aliud majus facere; ergo potest facere majorem capacitatem quam habeat anima Christi; et sic potest facere meliorem Christum; quod est absurdum. » — Hæc ille. — Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod capacitas animæ Christi est finita, et potest Deus majorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a Verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum; quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte ejus bonitate major intelligi nequit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod mens ejus fuit, quod Deus, de sua potentia absoluta, potest omnem formam cujus creatura spiritualis est capax, et cui ex ratione suæ speciei non repugnat augeri, augere et intendere secundum esse; quia capacitas subjecti ad talem formam obedientialis nunquam potest impleri totaliter. Omnia vero dicta sancti Thomæ quæ videntur sonare oppositum, intelligenda sunt ad hunc sensum, scilicet quod Deus non posset intendere charitatem aut gratiam Christi, quantum ad rationem gratiæ; licet illam, et omnem aliam, de sua potentia absoluta, posset intendere in eodem subjecto, quantum ad esse et actuationem subjecti. Secus est de potentia ordinata, secundum quam gratia vel gloria comprehensoris non potest nec consuevit augeri (β).

Ex istis patet quid sit dicendum ad argumentum Aureoli. Negatur enim prima consequentia, accipiendo consequens ad mentem sancti Thomæ, scilicet quod in Christo est summa gratia, hoc modo

(α) *quam potest talis forma habere in natura.* — *qua votest talis forma haberi* Pr.
(β) *loco.* — Om. Pr.
(γ) *quantamcumque.* — *quantumcumque* Pr.
(δ) *dicendum.* — *dicebat* Pr.

(α) *adhuc.* — *ad hunc* Pr.
(β) *augeri.* — *augere* Pr.

quod non est limitata secundum rationem gratiæ, licet sit finita et limitata secundum esse gratiæ. — Ulterius, dicitur quod responsio ibi recitata potest stare, scilicet quod capacitas animæ est finita in actu, licet sit infinita in potentia; et ideo non potest recipere gratiam infinitam in actu, licet possit recipere gratiam infinitam in potentia, loquendo de potentia Dei absoluta. Ad improbationem hujus responsionis, dicitur quod illa responsio non interimit fundamentum nostrum : quia cum sanctus Thomas dicit quod capacitas animæ potest crescere, etc., intelligit et loquitur de anima quæ est in statu viæ; cum autem dicit quod capacitas animæ Christi non potest crescere nec augeri (α), loquitur de potentia Dei ordinata, secundum quam in anima beata non potest crescere gratia, nec gloria; quin tamen de potentia Dei absoluta aliter esse posset, non negat. — Ad aliam formam, dicitur quod capacitas naturalis ipsius animæ potest dicere conatum voluntatis, vel voluntatem sub tali conatu, aut etiam ipsam voluntatem nudam; sed capacitas obedientiæ dicit non repugnantiam animæ ad recipiendum quidquid Deus potest velle eam recipere. Ex quibus patet quod anima Christi non recipit gratiam ultra suam capacitatem. — Ad aliam formam ibidem factam, dicitur quod, loquendo de potentia Dei ordinata, major falsa est : quia simili modo probaretur quod ignis calor, aut raritas, naturaliter posset in infinitum augeri, vel lux solis et lunæ; quia in talibus forma respicit potentiam sine dispositione media. Et ad probationem, dicitur quod non omnis potentia recipiens aliquam formam sine dispositione media, respicit eam æqualiter secundum omnem gradum : quia unus gradus est sibi convenientior quam alius; vel forte talis forma non potest augeri in infinitum, secundum potentiam Dei ordinatam, sed habet certum terminum. Dico tamen quod Deus, de sua potentia absoluta, posset intendere gratiam Christi quoad esse, licet non quoad rationem gratiæ. — Ad aliam formam, dicitur quod gratia meretur augeri, dum est in via, non autem dum est in suo termino. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum,* dist. 13, q. 1, art. 2, q^la^ 3, sic dicit : « Augmentum non competit rei nisi secundum quod est in via ad terminum : quia, secundum quod res est in termino, tota potentialitas capacitatis impleta est ex fine implente; et ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita, non solum per fruitionem perfectam, sed etiam communicando in persona Verbi, ideo gratia ejus crescere non potuit. » — Hæc ille. — Et intelligo capacitatem illius animæ fuisse impletam modo frequenter exposito. — Ulterius, dico quod responsio quam arguens recitat, bona est; et est sancti Thomæ, 3 p. (q. 7, art. 12), ubi supra recitatum est. Et ad improbationem illius responsionis, dicitur quod gratia est dispositio ad unionem, non naturalis, sed voluntaria, ex divina ordinatione. Sed ex hoc non sequitur quod, stante unione, gratia illa possit augeri, de potentia Dei ordinata. Posset autem augeri, de potentia Dei absoluta : quia, sicut dicit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum,* ubi supra (dist. 13, q. 1, art. 2), nullius rei capacitas extenditur ultra conjunctionem ejus cum suo fine; quod est verum, secundum ordinem rebus (α) a divina sapientia inditum. — Ulterius, dicitur quod nulla contradictio est dicere quod gratia potest in infinitum augeri secundum esse et actuationem subjecti, et ex alia parte ponere quod in Christo est summa gratia quantum ad rationem gratiæ, et quod non potest esse major gratia quantum ad rationem gratiæ.

(α) *augeri.* — *augere* Pr.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, patet solutio per prædicta. Concludit enim quod gratia animæ Christi non est infinita in actu quoad esse, quia capacitas finita non est susceptiva talis infiniti. Dicitur tamen quod capacitas finita susceptiva est formæ infinitæ, quoad aliam considerationem.

Ad secundum patet per idem : nam, ut supra allegatum est, sicut visio et fruitio animæ Christi sunt actus finiti secundum esse, ita et gratia habitualis; tamen utrumque potest dici infinitum aliquomodo.

III. Ad argumenta Adæ, Occam et Gerardi Odonis. — **Ad primum** Occam et Adæ, dicitur quod fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod augmentatio et intensio formarum, maxime spiritualium, fiat per additionem formæ ad formam. Hujus enim falsitatem ostendit sanctus Thomas, 2^a^ 2^æ^, q. 24, art. 5, et in multis aliis locis. Ex quibus patet quod consequentia argumenti nulla est. — Dicitur secundo, quod, quidquid sit de potentia Dei absoluta, tamen constat, de ordinata, quod antecedens argumenti falsum est. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 7, art. 12, in solutione primi, sic dicit : « Si loquamur de quantitatibus mathematicis (β), cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio; quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit, 2. *de Anima* (t. c. 41), quod *omnium natura constantium est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti.* Et inde est quod quantitati totius cœli (γ)

(α) *nec.* — Ad Pr.
(β) *mathematicis.* — *mathematice* Pr.
(γ) *cœli.* — *causæ* Pr.

non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non transgrediuntur. Et, propter hoc, non oportuit quod gratiæ Christi posset fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam. » — Hæc ille. — Tunc ad probationem antecedentis negati, dicitur quod prima propositio est falsa, secundum viam sancti Thomæ; quia in nulla specie angelica possunt, secundum eum, creari multa individua. Dicitur secundo, quod secunda propositio apud multos est dubia; quia multa instantia temporis continui consequentis motum cœli possunt esse successive, sed non simul. Dicitur tertio, quod tertia propositio manifestam continet falsitatem in partibus totius heterogenei : nam duæ medietates oculi dextri sunt magis unibiles (α) naturaliter, quam medietas oculi dextri cum medietate oculi sinistri, licet sint ejusdem rationis. Et multæ aliæ instantiæ possunt dari. — Ex dictis patet ad formam ibi recollectam ex illis tribus propositionibus, quod prima consequentia ibi facta non valet, ut patet ex tertio dicto contra tertiam propositionem Occam. Utrum autem, quacumque magnitudine data finita, similis ejusdem speciei sibi possit uniri, dictum est supra. Denique ultima consequentia ibi facta non valet; quia intensio formarum non fit per additionem formæ ad formam.

Ad secundum patet responsio ex prædictis; nam major est falsa. Et ad illius probationem, dicitur quod divisio vel causa ibidem assignata, est insufficiens : quia quod aliquo individuo alicujus speciei non possit addi majus in eadem specie, potest contingere præter causas ibidem assignatas; utputa si forma specifica alicujus (β) individui præfigat sibi certum terminum magnitudinis et augmenti ex natura vel divina ordinatione, vel sit illimitata quantum ad rationem propriæ speciei, ut supra frequentius dictum fuit. Ulterius, dico quod argumentum false imaginatur quod in specie gratiæ ex duobus individuis possit constitui tertium.

Ad confirmationem, dicitur primo, quod forte mundus ejusdem speciei cum isto, non posset esse majoris quantitatis, de potentia Dei ordinata, quidquid (γ) sit de absoluta. — Dicitur secundo, quod non est simile de augmento quantitatis corporalis et formæ spiritualis; quia prima fit per additionem vel rarefactionem, secunda nequaquam. — Dicitur tertio, quod, licet, de potentia Dei absoluta, omnis forma spiritualis accidentalis intensibilis possit in infinitum intendi secundum esse, non tamen secundum rationem propriæ speciei.

Ad tertium, negatur minor, quidquid sit de majore; quia gratia non habet partes, illo modo quo fingit, sine quacumque probatione, arguens.

(α) *unibiles. — visibiles* Pr.
(β) *alicujus. — causalis* Pr.
(γ) *quidquid. — quam quid* Pr.

Ad quartum, negatur prima pars minoris. Nec valet ejus probatio. Quia, cum quælibet species figuræ vel numeri in sua ratione includat certum terminum, non tamen genus figuræ vel numeri; et ideo, quacumque specie figuræ vel numeri (α) data, contingit esse majorem. Secus est de gratia, cujus aliqua species potest esse illimitata quoad rationem gratiæ, sicut est de gratia animæ Christi; et ideo tali gratia nulla potest esse major quoad hoc. Unde similitudo non valet; quia nulla species numeri potest habere talem illimitationem, qualem aliqua species gratiæ.

Ad quintum dicitur quod, si aliquid concludat, hoc solum concludit, quod, quantamcumque pœnam Deus infligat damnato, posset intensiorem secundum esse eidem infligere. Et, a simili, conceditur quod, de potentia Dei absoluta, omnis gratia creata posset intendi secundum esse. Cum quo stat quod aliqua gratia est summa infinita, et nullo modo intensibilis quantum ad perfectionem rationis gratiæ : utputa quia est dare summam speciem in genere gratiæ, qua non potest esse superior; non tamen summum individuum, ut ita dicam, scilicet quo non possit esse superius quoad pertinentia ad individuum, cujus est intensio secundum esse. Et similiter est dare summam pœnam quoad speciem, puta privationem divinæ visionis, vel hujusmodi. Omnia hæc ex prædictis elici possunt.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 7, art. 11, in solutione primi. Sic dicit : « Id quod dicitur (Joan. 3, v. 34), *Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio*, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab æterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam Glossa dicit, ibidem : *Ut tantus sit Filius, quantus Pater*. Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ; quod est donum infinitum. Unde Glossa dicit, ibidem : *Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum unitum est humanæ naturæ*. Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Unde Augustitus, hoc exponens (*Tract*. 14 *in Joan.*), dicit : *Mensura divisio* (β) *quædam donorum est*. « *Alii enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ* (1. *Cor*. 12, v. 8). » *Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit*. » — Hæc ille.

Et hæc de præsenti quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *numeri. — minori* Pr.
(β) *divisio*. — Om. Pr.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANIMA CHRISTI SIT SCIENS FORMALITER SCIENTIA CREATA

Circa quartamdecimam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum anima Christi sit sciens formaliter scientia creata.

Et arguitur quod non. Quia ad hoc est necessaria scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per divinam scientiam cognoscebat omnia. Superfluum ergo fuisset quod in eo esset quædam alia scientia.

In oppositum arguitur. Quia dicit Ambrosius, in libro *de Incarnatione* (cap. 7) : *Deus in carne perfectionem humanæ naturæ assumpsit ; suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum.* Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in eo fuit alia scientia præter divinam, ac per hoc scientia creata.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod anima Christi non est nec potest esse sciens formaliter scientia increata vel divina, tanquam in actu secundo quæ est operatio vel consideratio actualis.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 1, ubi recitatis circa hoc erroribus Eunomii et Apollinaris (quorum primus, scilicet Eunomius, posuit in Christo non fuisse nisi duas substantias, scilicet divinitatem, et corpus, quod vivificabatur a divinitate loco animæ. Secundus autem, scilicet Apollinaris, posuit in Christo animam vivificantem corpus et sensificantem, scilicet vegetativam et sensitivam, non autem intellectualem; sed Verbum, secundum eum, erat in Christo loco animæ intellectualis), istis, inquam, erroribus recitatis, subdit (α) : « Prædictus modus intelligendi unionem, ad hoc inducit ut credatur quædam una natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed etiam una (α) natura. Ex quo sequitur ulterius, quod utriusque naturæ veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinæ naturæ, ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse, si ponatur esse alicujus corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter, si a natura humana abstrahatur anima vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem naturæ pertinent, non remanebit veritas vel unitas speciei ; cum ita sit de rationibus specierum, sicut est de numeris, ut dicitur, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), in quibus, unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo, secundum prædictum errorem, Christus nec verus Deus nec verus homo esset. Ad hoc ergo (β) quod Christus sit verus Deus et verus homo, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam divinam pertinent ; et iterum, seorsum, secundum rationem naturæ, in eadem persona, omnia quæ speciem hominis constituunt. Et ut non solum sit verus homo, sed etiam perfectus homo, oportet in eo ponere omnia quæ nobis ad perfectionem sunt necessaria, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut enim divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animæ rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel virtuosa, sicut nos per habitum virtutis vel scientiæ (γ). Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, et virtutem creatam. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 3 p., q. 9, art. 1, in solutione primi argumenti, ubi sic dicit : « Christus omnia cognovit per scientiam divinam, operatione increata, quæ est Dei essentia : Dei enim intelligere est sua substantia, ut probatur 12. *Metaphysicæ* (t. c. 39). Unde hic actus non potuit esse animæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi alia scientia præter divinam, nihil cognovisset ; et ita frustra fuisset assumpta, cum res sit propter suam operationem. » — Hæc ille.

Idem ponit, 3. *Sententiarum*, dist. 14, q. 1, art. 1, q^{la} 1, ad 1um : « Licet, inquit, in Christo sit scientia divina, quæ est perfectissima ; tamen ea non perficitur formaliter humana natura. Et ideo oportet creatam scientiam vel cognitionem in ea ponere. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Tanto vel plus repugnat divinæ essentiæ esse animæ rationali formalem notitiam, qua formaliter sit sciens, quanto repugnat ei esse vitam, qua corpus formaliter vivat. Sed secundum nullo modo est possibile.

(α) *subdit.* — *subditur* Pr.

(α) *una.* — *humana* Pr.
(β) *ergo.* — Om. Pr.
(γ) *scientiæ.* — *substantiæ* Pr.

Ergo nec primum. Major probatur : quia plus repugnat naturæ divinæ supplere vicem formæ accidentalis inhærentis subjecto, et dependentis ab illo, quam formæ substantialis. Minor patet ex dictis.

Secunda conclusio est quod anima Christi est formaliter sciens triplici scientia creata : prima dicitur scientia beatorum; secunda est scientia viatoris, habita per infusionem; tertia dicitur scientia naturaliter acquisita.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 9, quoad singulas ejus partes. — Et pro prima parte, sic dicit, art. 2 illius quæstionis (α) : « Illud, inquit, quod est in potentia, reducitur in actum per illud quod est ens actu : oportet enim esse calidum, illud quod calefacit alia. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit; et ad illam ordinatur sicut ad finem. Est autem creatura rationalis capax hujus beatæ cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud *Hebræor.* 2 (v. 10) : *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Et ideo oportuit quod cognitio beata (β), in Dei visione consistens, excellentissime homini Christo conveniret; quia semper causam oportet esse potiorem causato. » — Hoc idem ponit, 3. *Sententiarum,* dist. 14, q. 1, art. 1. — Et potest sic formari ratio : Causa beatificativa omnium hominum beatorum, tanquam excellentissimum instrumentum, debet habere in se beatitudinem et beatificam visionem creatam. Sed humanitas Christi est hujusmodi. Igitur.

Secundam partem ejusdem conclusionis ponit, 3 p., q. 9, art. 3, ubi sic dicit : « Decebat, inquit, quod natura divina assumpta a Dei Verbo imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus, est in potentia ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt formæ quædam completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur, 3. *de Anima* (t. c. 32 et seq.). Et ideo oportet ponere in Christo scientiam inditam, inquantum, per Verbum Dei, animæ Christi sibi personaliter unitæ, impressæ sunt species intelligibiles, ad omnia ad quæ intellectus possibilis est in potentia; sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, 2. *Super Genesim ad litteram* (cap. 8). Et ideo, sicut in angelis, secundum eumdem Augustinum (4. *Sup. Gen. ad litt.,* cap. 22, 24, 29 et 30), ponitur duplex cognitio, una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita, præter scientiam divinam increatam, est in Christo, secundum ejus animam, scientia beatorum, per quam cognoscit Verbum et res in Verbo, et scientia indita, per quam cognoscit res in propria natura, per species intelligibiles humanæ menti impressas. » — Hæc ille. — Eamdem ponit, 3. *Sententiarum,* dist. 14, q. 1, art. 3. — Et potest ratio sic formari : Intellectus animæ Christi est et fuit perfectus omni perfectione gloriæ et gratiæ et naturæ, cujus est capax, et (α) quæ alteri creaturæ communicata est. Sed hujusmodi est scientia indita. Igitur illam habuit.

Tertiam partem conclusionis ponit, 3 p., q. 9, art. 4, ubi sic dicit : « Nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit naturæ humanæ assumptæ a Verbo Dei. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi non solum fuerit intellectus possibilis, sed etiam agens. Sicut autem in aliis *Deus et natura nihil faciunt frustra,* ut dicit Philosophus in 1. *de Cœlo et Mundo* (t. c. 32), multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Illud autem frustra est, quod non habet propriam operationem; cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in 2. *Cœli et Mundi* (t. c. 17). Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles in actu, abstrahendo eas a phantasmatibus; unde dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 18), quod intellectus agens est *quo est omnia facere.* Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerint species intelligibiles, per actionem intellectus agentis in intellectu ejus possibili receptæ; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidem experimentalem nominant. Et ideo, quamvis alibi aliter scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse; quæ proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis : nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanæ naturæ connaturale. Scientia autem infusa (β) attribuitur naturæ humanæ secundum lumen desuper infusum; qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia vero beatorum, per quam ipsa Dei essentia videtur, propria et connaturalis est soli Deo. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis potentia naturalis et specialis (γ) et suprema in anima Chri-

(α) *quæstionis.* — *conclusionis* Pr.
(β) *beata.* — *ipsa* Pr.

(α) *et.* — *etiam* Pr.
(β) *infusa.* — *infinita* Pr.
(γ) *specialis.* — *spiritualis* Pr.

sti, pertingit ad suam propriam et principalem operationem, id est, perfectionem ultimatam. Sed intellectus agens est hujusmodi; et ejus ultimata perfectio et operatio est species intelligibiles abstrahere a phantasmatibus, in quo consistit scientia naturaliter acquisita. Ergo hujus operationis perfectio et effectus ultimatus fuit in Christo.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Joannis de Ripa. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Joannes de Ripa multipliciter. Et primo probat quod possibile est divinam essentiam esse rationali creaturæ formalem notitiam immutative, licet non informative.

Primum argumentum tale est : Divina essentia est suo intellectui sic notitia. Ergo sic potest esse cuilibet intellectui creato. Antecedens notum est. Et consequentia probatur. Quoniam, si non possit, vel hoc esset quia (α) intellectui creato repugnat communicatio divini esse; et hoc non est : quia nec per communicationem talem divina essentia, vel quæcumque forma creata, fieret sic notitia; nec talis communicatio ad vitalem immutationem est necessaria. Vel hoc esset ex immensitate divini esse, cui videtur repugnare remissius actuare formaliter quam sit actus in natura sua; et hoc non : nam cum indivisibilitate formæ et gradus sui formalis, stat intensior vel remissior gradus vitalis immutationis. Vel quia repugnat creaturæ tam perfecta actuatio; et hoc non : quia nec creaturæ repugnat communicatio plenitudinis divinitatis, ergo a fortiori nec ista unio; tum (β) quia nulli potentiæ creatæ in aliqua specie actuationis vitalis, repugnat gradus tam intensivæ perceptionis, sicut talis potentia est vitalis; ergo nec repugnat divinam essentiam sub gradu hujusmodi immutare.

Secundum argumentum est tale : Possibile est divinam essentiam esse speciem intelligibilem memoriæ creatæ. Ergo possibile est ipsam esse visionem creatæ intelligentiæ. Consequentia probatur : Tum quia species, ultra visionem, nihil ponit intrinsecum rei, sed solam habitudinem vitalis immutationis. Tum quia non minus intense est elevabilis intelligentia quam memoria, cum æque sit potentia vitalis immutationis susceptiva. Antecedens probatur : nam possibile est animam secundum totam portionem intellectivam beatificari, cum sit potentia beatificabilis; ergo possibile est totam (α) memoriam beatifice actuari per divinam essentiam ut speciem intelligibilem.

Tertium argumentum est tale. Possibile est intelligentiam creatam habere visionem de divina essentia nullo modo ænigmaticam. Igitur, etc. Antecedens probatur. Quia sic videtur esse in visione proprie beatifica, in qua videtur excludi omne ænigma; unde Apostolus, 1. *Corinth.* 13 (v. 12) : *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum;* ubi videtur innuere eumdem modum cognitionis intuitivæ Dei in patria et creaturæ, ita quod, sicut in Deo cognitio et cognitum idem sunt, ita in visione beatifica creaturæ. Tum etiam quia intellectus creatus potest habere naturalem cognitionem excludentem omne ænigma, ubi scilicet cognitio et cognitum idem sunt, sicut cum idem est cognitio sui. Consequentia autem probatur : Nam in omni visione in qua visibile distinguitur realiter a visione, objectum videtur, in tali visione, in specie in qua relucet solum intentionaliter; et per consequens, tale visibile non videtur propriissime in se intuitive, sed secundum esse quod habet (β) in alio ænigmate. Confirmatur. Nam ubi visibile non distinguitur realiter a visione, tale visibile proprie videtur in se; quoniam in specie visibili, quæ est idem sibi realiter. Ergo omnis recessus ab ista visione est quædam perceptio ænigmatica; et per consequens, omnis talis modus est aliquo modo ænigmaticus; et ita non est propriissime intuitivus.

Quartum argumentum est tale : Possibile est intellectum creatum habere de divina essentia simplicem apparentiam, ex qua evidenter sequatur judicium evidens de infinitate divini esse. Ergo possibile est divinam essentiam esse intellectui creato visionem de divina essentia. Consequentia probatur ex duabus propositionibus. Prima est, quod cujuslibet objecti ab intellectu apprehensi, tanta est præcise apparentia objectiva, quanta est formalis. Patet : nam vel apparentia objectiva, est eadem formali, sicut cum idem est cognitio sui; et tunc patet propositio : vel alia; et tunc talis apparentia objectiva ponitur esse ex apparentia formali sicut ex causa, et penes ipsam quantificatur; et habetur propositum. Secunda propositio est, quod ad variationem specificam formalis apparentiæ simpliciter de objecto, sequitur varietas specifica simpliciter apparentiæ objectivæ. Patet sicut prima. Ex his sequitur quod nunquam aliquid apparet immensum ex simplici apparentia objectiva, nisi formalis apparitio qua sic apparet, sit immensa. Sed constat quod ex nulla apparentia objectiva vel formali simplici, non immensa, potest haberi et evidenter inferri intuitive objectum apparens esse immensum, sed solummodo

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *tum.* — *tamen* Pr.

(α) *totam.* — *tantam* Pr.
(β) *sed secundum esse quod habet.* — *secundum quod distinguo* Pr.

discursive. Sequitur ergo quod omnis apparentia simplex formalis vel objectiva, quæ potest inferre judicium evidens de immensitate objecti, est immensa apparentia quoad speciem. Patet igitur consequentia. — Sed antecedens probatur. Tum quia, in visione beatifica, divina essentia apparet objective immensa, apparentia simplici intuitiva; aliter intellectus non plus naturaliter quietaretur et esset beatus in objecto immenso, quam si idem objectum, per impossibile, non haberet immensitatem. Tum quia objectum immensum non appareret in se immediate, sed aliud esset suum esse in re, aliud in sua apparentia objectiva. Et ita ulterius sequitur, quod varii intellectus beati, habentes varias visiones beatificas, haberent varias apparentias objectivas de divina essentia, nec idem esse divinum objicitur immediate variis intellectibus; quod non videtur sane dictum. Ergo, etc.

Dicetur forte, negando consequentiam. Et ad probationem ejus, dicetur quod prima propositio est falsa. — Sed contra, ostenditur quod illud quod objicitur immediate ipsi intellectui, non sit res extrinseca, sed ipsa species vel visio, quæ est ratio videndi; et tunc habetur quod apparentia objectiva et formalis idem sunt; et consequenter, tanta est hæc, quanta est illa. Assumptum probatur quadrupliciter.

Primo sic. Quia quantumcumque objectum sit unicum (α) realiter in se, et omnino invariatum, ex variatione et multiplicatione specierum potest multiplicari apparentia objectiva. Ergo, e converso, ex unione vel unitate speciei sequitur unitas talis apparentiæ. Assumptum probatur : Nam ubi fit suppositio digiti ad oculum, eadem res omnino unica (β) in se, apparet esse duæ; ergo illud quod immediate apparet et objicitur potentiæ, non est ipsamet res : nam æque una formaliter appareret ut prius, si æque manet invariata; et per consequens, ipsa species rei immediate objicitur, et objective apparet.

Secundo sic. Stante uniformitate objecti, per remissionem speciei remittitur apparentia objectiva. Ergo talis apparentia non est ipsum objectum, sed species in qua relucet. Consequentia patet. Et antecedens probatur : Nam per remissionem alicujus speciei, tale objectum remissius objicitur potentiæ; et per consequens, apparentia objectiva remittitur.

Tertio sic. Cujuslibet talis objecti apparere objectivum, est aliud ab objecto realiter. Igitur, etc. Consequentia patet. Et antecedens probatur : Nam ubi tale objectum corrumperetur, per Dei potentiam specie æque præsente potentiæ et immutante ipsam vitaliter, tale objectum appareret ut prius; æque enim uniformiter esset præsens potentiæ, et ideo æque sibi objiceretur; ergo apparere objectivum, æque esset uniforme ut prius. Igitur tale apparere non est idem realiter cum objecto.

(α) *unicum.* — *unitum* Pr.
(β) *unica.* — *unita* Pr.

Quarto sic. Cujuslibet objecti cogniti, idem est omnino esse cognitum et cognitio. Sed cujuslibet talis, idem est esse cognitum et esse apparens objectivum. Igitur, etc. Prima pars patet. Tum quia per solam positionem cognitionis, quocumque alio circumscripto, ponitur esse cognitum. Tum quia idem est omnino esse cognitum, et esse quod habet objectum in potentia; sed hujusmodi esse, non est aliud ab esse cognitionis. Tum quia esse cognitum, est esse intentionale in anima; igitur est esse relucentiæ; et per consequens, sicut species objecti et relucentia objecti idem est, ita esse intentionale et esse cognitum, est idem realiter speciei in qua relucet. Tum quia idem est esse cognitum creaturæ in Deo, et ratio cognoscendi, cum æque proportionaliter ibi reluceat. Sic ergo, inquit, patet generaliter, quod apparentia objectiva, et species, sive apparentia formalis, idem sunt; nec apparentia objectiva, est idem quod objectum apparens, sed est idem quod apparere objecti et esse cognitum; et ideo objectum apparens, nunquam est sua apparentia objectiva, nisi idem sit cognitio sui.

II. Alia argumenta Joannis de Ripa. — Secundo loco, arguit contra eamdem conclusionem, probando quod oppositum conclusionis non solum sit possibile, immo verum sit de facto, scilicet quod divina essentia non solum animæ Christi, immo cuilibet beato uniatur ut formalis visio. Et arguit

Primo sic. Si divina essentia non est ratio videndi Deum, sed species creata, sit illa A. Tunc sic : Si A esset in se intellectiva potentia, per suum esse etiam foret beata. Igitur, per solum suum esse, potentia posita (α) in esse, esset ratio cognoscendi beatifice divinum (β) esse; igitur per prius suum esse : omnis enim intellectiva natura quæ per solam essentiam suam potest intelligere se et alia, per prius est ratio cognoscendi se quam extrinseca; igitur sic esset de A ; et per consequens, immediatius, et æque perfecte, vel perfectius, esset ratio cognoscendi suum esse, quam divinum esse. Sed nunc (γ) A, licet non sit intellectualis potentia vel vita, tamen eadem est ratio cognoscitiva : posse enim vitale, ut sic, non variat rationem cognoscitivam, nec modum cognoscendi. Igitur nunc A immediatius, et æque perfecte saltem, est ratio cognoscendi suum proprium esse, sicut beatifice esse divinum. Consequens est falsum. Tum quia talis visio non esset immediate divinæ essentiæ in se, sed in aliquo objecto prius cognito. Tum quia nulla visio creaturæ in proprio genere, est tam perfecta sicut est visio beatifica.

Dicetur, inquit, quod argumentum solum probat hujusmodi visionem sub eodem gradu esse visionem

(α) *potentia posita.* — *potentiam positam* Pr.
(β) *divinum.* — *Deum* Pr.
(γ) *nunc.* — *nec* Pr.

sui et Dei, non tamen æque perfecte quoad modum; quoniam talis visio non est beatifica eo quod est visio sui in esse absoluto, sed in hoc quod est visio sui in esse speciei, respectu Dei ut objecti beatifici. — Sed hoc non valet. *Tum* quia visio rei in proprio genere, non solum est imperfectior quoad modum, sed quoad gradum, visione (α) rei in Verbo, et multo magis visione beatifica Verbi; et ideo una, tanquam clarior intensive, dicitur matutina respectu alterius. *Tum* quia, si A visio est immediatius sui quam Dei, et per hoc Dei quia sui, igitur perfectior est quoad modum in cognitione sui quam Dei cognitione. *Tum* quia, in qualibet re creata vel increata, æque perfecte relucet proprium esse sicut esse extrinsecum; ergo A non minus perfecte, etiam quoad modum, est ratio cognoscendi se quam Deum. *Tum* quia, si A est ratio cognoscendi Deum, et præcise A immutat vitaliter intellectum in tali cognitione, ergo Deus non est objectum in se, nisi solum terminative; sed hoc non perficit visionem, stante eadem ratione cognoscendi.

Dicetur forte alio modo, quod A non est visio sui. — Sed contra. *Tum* quia oppositum superius est probatum. *Tum* quia contra sic dicentem eadem revertitur difficultas. Nam A est æque visibile in proprio genere, sicut A est visio; cum latitudo in esse visibilitatis intellectivæ, penes latitudinem entitatis quantificetur. Ergo, data visione A adæquata in proprio genere, quæ sit B, æque intense est visio, sicut A est visio Dei beatifica. Sed B est propria visio A in proprio genere. Ergo propositum, ut prius.

Secundo principaliter arguit sic : Nam, data visione creata beatifica, quæ sit A, quæro : aut A solum intrinsece perficit intellectivam potentiam (ϐ); vel ultra est ponenda perfectio, quæ provenit ab objecto beatifico. Si secundum, habetur propositum; nam tunc ultra immutationem vitalem A erit immutatio vitalis objecti beatifici per seipsum. Si detur primum, igitur objectum beatificum non quietat intellectum vel intelligentiam in se, sed solum in A, in quo relucet intentionaliter. Et si sic, igitur (γ) dicitur quietare solum, vel quia efficit A, vel quia terminat A objective. Si primum, igitur, si, per impossibile, A esset in intellectu, et Deus non esset, A æque intense quietaret et perficeret, et æque redderet creaturam beatam. Consequens est impossibile. Nam tunc ad beatum esse intelligentiæ creatæ, sufficit solum finitum esse; nec requiritur infinitum formaliter, sed effective. Sed isto modo ad omnem naturalem actionem et vitalem immutationem requiritur; et per consequens, non plus requiritur infinitas in objecto ad quietationem imaginis Trinitatis in substantia intellectuali, quam cujuslibet potentiæ sensitivæ, vel alterius potentiæ naturalis passivæ vel perceptivæ; quod (α) quidem est contra Sanctos, ponentes quod nulla intelligentia creata potest quietari in aliquo citra infinitum. Si igitur detur secundum, — Contra. *Primo :* Nam, stante A intelligentia, si, per impossibile, Deus non esset, adhuc talis intelligentia esset formaliter beata; cum A sit totalis perfectio beatifica sibi intrinseca. Sed si sic esset, tunc non requireretur infinitas in objecto ut realitas. Igitur nunc objectum, quantumcumque sit infinitum, dummodo non immutet in se vitaliter potentiam, sed præcise ut in A relucet, sua infinitas non requiritur ut realiter posita in esse, sed solum ut intentionalis in specie creata. Ex his sequitur quod ubi in specie creata alius Deus reluceret, vel plures Dii, per possibile vel impossibile, æque ille qui non esset beatificaret objective, sicut ille qui esset. — *Secundo.* Quia divinum esse non beatificat intelligentiam creatam (ϐ) quia est sibi præsens realiter; nam sic beatificaret lapidem, et omne creatum. Igitur quia præsens in se intentionaliter. Vel igitur in se, vitaliter immutando; et sic habetur propositum. Vel in specie, sive similitudine ipsa; et per consequens, eodem modo quo est in tali specie, beatificat objective. Sed suum esse apparens, vel esse cognitum, vel objectivum, in tali specie, non est aliud ab ipsa specie, ut patet ex prædictis. Ergo talis species primo et per se beatificat, et tale objectum præcise extrinsece et denominative, quatenus suum esse objectivum (γ) in tali specie relucens; et per consequens, magis proprie talis species est objectum beatificum, quam Deus. — *Tertio.* Quia esse divinum, in tali specie, est solum finitum esse. Igitur, si præcise in tali specie objicitur, beatificat finite. Prima pars patet : nam sicut finitum esse, puta creatum, est immensum esse denominative in specie increata, quia in ipsa immense relucet; ita, e converso, immensum esse est solum finitum esse denominative in specie creata, in qua solum finite relucet.

Dicetur forte, quod objectum beatificum quietat per speciem, non præcise causaliter effective, vel terminative, sed utroque modo simul. — Sed hoc non evadit argumentum. Tum primo, quia, si terminative præcise, ita quod in specie finita, igitur ut finitum præcise quietat, non ut infinitum; igitur, quantumcumque efficiat ut infinitum, si (δ) id quod terminat sit (ε) ut finitum, ex quo proveniet apparentia objectiva infinita? Et tunc habetur intentum. Tum secundo, quia sic concurrit in visione sui ænigmatica; quia terminat omnem talem visionem,

(α) *visione.* — *visionis* Pr.
(ϐ) *potentiam.* — Om. Pr.
(γ) *vel.* — Ad. Pr.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(ϐ) *nec.* — Ad. Pr.
(γ) *objectivum.* — *objectum* Pr.
(δ) *si.* — *et* Pr.
(ε) *sit.* — Om. Pr.

et ipsam efficit. Et si dicatur quod non terminat immediate; — dicetur quod nec etiam in quacumque specie creata. Tum tertio, quia Deus (α) in specie abstractiva sui relicta ex intuitiva et (β) causata, æque terminat immediate sicut intuitiva. Tum quarto, quia illa immediatio non sufficit : nam creatura perfectius videtur intuitive in Verbo quam in proprio genere, puta color; et tamen, per te, primam cognitionem solum Verbum terminat immediate, et secundo ipsemet color; et omnino immediatio, ut sic, non reddit cognitionem perfectiorem, sed solum ratio cognoscendi, penes quam (γ) esse cognitum mensuratur quoad speciem cognitionis, licet, quoad gradum, penes latitudinem vitalis posse, secundum quod potentia immutatur.

Tertio principaliter arguit per auctoritates Sanctorum. Prima est Augustini, 1. *de Trinitate*, cap. ult., ubi loquens de visione beatifica, in qua est vita æterna : *Quæ est*, inquit, *vita æterna, nisi illa visio quæ non conceditur impiis? « Ut cognoscant te, unum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* » (Joann. 17, v. 3.) Et sequitur, de eadem visione scilicet, quod *secundum eamdem visionem bonus est, secundum quam* (δ) *visionem Deus apparet* (ε) *mundis corde*, etc. De qua igitur visione loquitur Augustinus? Vel de increata; et habetur intentum. Vel de creata; et sic sequitur quod secundum visionem creatam Deus est bonus et beatus; quod claudit contradictionem. — Item, infra : *Visio*, inquit, *illa* (ζ), *qua contemplabimur Dei incommutabilem atque humanis oculis invisibilem* (η) *substantiam, quæ solis sanctis promittitur; de qua dicit Apostolus* (1. *Corinth.* 13, v. 12), « *Videbimus facie ad faciem;* » *et de qua Joannes* (1. Joan. 3, v. 2), « *Videbimus eum sicuti est;* » *et de qua Dominus* (Joan. 14, v. 21), « *Ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum;* » *et propter quam solam* (θ) *fide corda mundamus. Et si aliqua alia de illa visione dicta sunt, quæ copiosissime sparsa per omnes Scripturas invenit quisquis, amore ad eam oculum intendit : sola est summum bonum, cujus adipiscendi causa præcipimur agere quidquid recte* (ι) *agimus.* Vel igitur illa visio est increata; et habetur propositum. Vel creata; et tunc sequitur quod aliquid creatum, est summum bonum; et per consequens, in tali solo consistit ultima quies nostra; quod nefas est dicere. Sequitur etiam quod propter aliquod bonum creatum et solum præcipimur agere quidquid recte agimus. Consequens est falsum. Patet igitur, ex dictis Augustini, propositum.

Secunda auctoritas est Hugonis, in tractatu *de Sapientia animæ Christi*, ubi breviter ostendit quod Deus est sapientia qua cognoscunt beati. — Item, in expositione Dyonisii in *de Angelica Hierarchia*, hoc idem adstruit.

Hæc sunt argumenta Joannis de Ripa contra primam conclusionem, in forma.

III. Argumenta quorumdam. — Tertio loco, arguitur contra eamdem conclusionem per argumenta quorumdam, quos et quæ Adam recitat, 2 quæst. 1. *Sentent.*, et 1 quæst. 3. *Sentent.*

Primo igitur arguit sic. Quia (α), si visio Verbi esset actus distinctus a Verbo, sequitur quod summe beatus non posset, stante sua beatitudine in summo, habere ita perfectam notitiam de aliqua creatura in proprio genere, sicut infimus beatus, supposito quod tales sint æquales in substantia et (β) in naturalibus suis. Consequentia probatur. Quia ponatur quod anima Christi non possit habere clariorem Dei visionem quam nunc (γ) habet, sicut tenet Magister *Sententiarum*, et quod anima Lini, æqualis in naturalibus animæ Christi, habeat inferiorem beatitudinem, vel saltem longe minus claram. Hoc supposito, necessario tenet consequentia; quod est intentum. Vel sequitur quod duæ cognitiones, quarum utraque est intensissima suæ speciei, cujus anima Christi est capax naturaliter, compaterentur se simul in potentia intellectiva. Quod est falsum : Tum quia, pari ratione, cum duabus talibus intensissimis simul stantibus posset tertia intensissima stare, et quarta, et sic sine statu procedendo; quod est falsum. Tum *secundo* : nam ad experientiam patet quod una cognitio multum intensa circa aliquod delectabile multum placens sibi, totaliter suspendit, vel notabiliter remittit, vel aufert cognitionem circa quodcumque aliud. Tum *tertio*, quia Augustinus, 7. *Super Gen. ad litteram* (cap. 19 et 20) dicit (δ) quod potentiæ animæ in suis actibus mutuo se impediunt. Ergo, multo fortius, actus intensus ejusdem potentiæ impedit intensionem alterius actus cum eo. Igitur anima Christi habens beatitudinem intensissimam (ε), cujus est capax, si habeat cognitionem creaturæ in proprio genere ita perfectam sicut potest anima Lini sibi per omnia æqualis in naturalibus cum remissa beatitudine sua (ζ), oportebit remitti beatitudinem animæ Christi; quod est inconveniens (η).

(α) *Deus.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *quam.* — *quem* Pr.
(δ) *quam.* — Om. Pr.
(ε) *apparet.* — *atque* Pr.
(ζ) *de.* — Ad. Pr.
(η) *incommutabilem atque humanis oculis invisibilem.* — *incommunicabilem* Pr.
(θ) *quam solam.* — *quem sola* Pr.
(ι) *recte.* — *ratione* Pr.

(α) *Quia.* — *quod* Pr.
(β) *et.* — *etiam* Pr.
(γ) *nunc.* — *nec* Pr.
(δ) *dicit.* — Om. Pr.
(ε) *intensissimam.* — *intensivam* Pr.
(ζ) *sua.* — *suæ* Pr.
(η) *est inconveniens.* — *fuit probandum* Pr.

Secundo sic. Augustinus, 8. *Super Genes. ad litteram* (cap. 27), ostendens quomodo Deus diversimode loquitur creaturis : *Si modum,* inquit, *quærimus quomodo ita locutus sit Deus, certissime tenere debemus, Deum aut per suam substantiam loqui, aut per subjectam sibi creaturam. Sed per substantiam suam non loquitur nisi ad creandas omnes creaturas; ad spirituales vero atque intellectuales non solum creandas, sed illuminandas* (α), *cum illæ possunt capere locutionem ejus; qualis est in Verbo* (β) *ejus, quod in principio apud Deum erat, et Deus erat Verbum* (γ). Et post : *Si igitur Adam talis* (δ) *erat, ut posset capere illam locutionem Dei, quam mentibus angelicis præbet per suam substantiam*, etc. Ex quo patet propositum, ut videtur, scilicet quod Deus loquitur spiritibus angelicis per suam substantiam, sine creatura media; et hoc est, quod ipsa Dei substantia sit talibus spiritibus eorum cognitio.

Tertio sic. Quia, secundum te, eodem actu videtur Verbum et creatura in Verbo. Tunc sic : Vel igitur per eumdem actum quo Petrus videt Verbum præcise una vice, potest videre aliam creaturam alia vice; et, pari ratione, eodem actu quo una vice videt Verbum et aliquam vel aliquas creaturas, sed non omnes, potest aliam videre, quam et nunc non videt, quæcumque sit illa vel sint illæ; vel non eodem actu quo videt Verbum et aliquam creaturam ista vice, potest videre alia vice Verbum cum aliis creaturis. Prima pars non potest dari : quia tunc ille actus, qui idem numero potest esse distincta (ε) cognitio cujuslibet cognoscibilis et Verbi, esset infinita (ζ) cognitio; sed talis non potest competere creaturæ; immo talis est Deus. Si per alium actum, tunc, cum quilibet actus quo videtur creatura in Verbo, sit visio Verbi, sequitur quod, actu secundo adveniente, corrumpatur prior, vel remaneat cum secundo. Primum non potest dari, scilicet quod cesset actus prior : quia tunc ille actus non fuisset beatificus; quia, secundum Augustinum, 13. *de Trinitate* (cap. 8), nullus actus deficiens et non semper permansivus, est beatitudo. Tum etiam, quia in beatitudine non est successio talium actuum, ut patet per Augustinum, 15. *de Trinitate* (cap. 16), ubi dicit quod *non erunt ibi volubiles cogitationes nostræ, ab aliis in alias redeuntes atque transeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno aspectu videbimus.* Ergo visio Verbi, quæ est beatifica, non cessat ad successionem alterius actus, quæ sit visio Verbi. Si dicatur quod, adveniente secundo, non cessat primus, sequitur quod ejus beatitudo crescat. Quod non videtur dandum; quia tunc non esset uniformiter beatus, sed quandoque magis, quandoque minus. Et iterum, ponere ibi tot beatitudines et actus et similitudines, cum æque et melius posset salvari per unum vel unicum actum increatum, videtur superfluum. Similiter : sicut aliquando haberet plures, et aliquando pauciores cognitiones beatificas; ita sequitur quod aliquando haberet plures, et aliquando pauciores delectationes et beatitudines.

Quarto sic. Quia implicat contradictionem, creaturam rationalem uniri Verbo hypostatice, et non frui fruitione quæ (α) est Deus, et similiter non videre visione quæ est Deus : quia contradictio est, quod uniatur sibi hypostatice, quin beatitudo, quæ est Deus, sit sua et animæ suæ.

Quinto. Quia contradictio est, quod anima Christi, dum est unita Verbo hypostatice, peccet. Sed hoc per istud clare vitatur, et non per alias vias. Igitur. Minor patet quoad primam partem. Quia contradictio est, quod aliquis fruatur fruitione quæ est Deus, quin velit, volitione ordinatissima, omnia quæ Deus vult. Sed, cum hoc, non staret quod per naturam suam eliceret actum volitionis deordinatæ. Repugnantia enim est, quod anima illa simul velit A (β) et non velit A .Tanta autem est ista unio, quod, eo ipso quod natura nata frui sic (γ) unitur, fruitur fruitione infinita. Hoc autem necessitat ne voluntas velit aliud per naturam suam, quam per illam fruitionem infinitam. Ergo, etc.

Sexto. Inter omnes creaturas rationales possibiles, anima Christi est summe beata; ita quod (δ), secundum Sanctos, ista beatitudo animæ Christi est tanta, quanta major nequit dari. Sed hoc non potest salvari per quantamcumque beatitudinem creatam formaliter inhærentem animæ; quia saltem Deus posset facere creaturam nobiliorem, et sibi dare beatitudinem creatam majorem quam anima Christi haberet.

Septimo. Si beatitudo creata esset præsens animæ Christi (ε), sicut modo est (ζ), sine informatione, quare non posset satiare sicut modo, dummodo aliquomodo (η) dependeret ad animam? Nunc autem, licet beatitudo increata non dependeat ad animam, tamen anima sibi unita hypostatice (θ) dependet ad

(α) *non loquitur nisi ad creandas omnes creaturas; ad spirituales vero atque intellectuales non solum creandas, sed illuminandas. — ad omnes creaturas spirituales mere atque intellectuales non solum causandas, sed illudendas* Pr.
(β) *Verbo. — utero* Pr.
(γ) *et Deus erat Verbum.* — Om. Pr
(δ) *talis. — tunc* Pr.
(ε) *distincta. — distincte* Pr.
(ζ) *infinita. — infinite* Pr.

(α) *quæ. — qua* Pr.
(β) *A.* — Om. Pr.
(γ) *frui sic. — sit frui* Pr.
(δ) *quod.* — Om. Pr.
(ε) *Christi.* — Om. Pr.
(ζ) *est.* — Om. Pr.
(η) *aliquomodo. — aliquando non* Pr.
(θ) *licet beatitudo increata non dependeat ad animam, tamen anima sibi unita hypostatice. — beatitudo increata non dependet ad animam, cum anima sibi hypostatice* Pr.

eam. Ergo quare non fruetur illa fruitione increata, et non magis satiabitur per illam quam per quamcumque aliam creatam? Et idem dico de visione.

Octavo. Eo ipso quod anima Christi hypostatice unitur Verbo, non minus beatitudo divina est beatitudo animæ Christi, quam suppositum divinum est suppositum illius naturæ; et per consequens, illa beatitudo est qua anima Christi est vere beata. Eo ipso etiam quo anima Christi unitur Verbo, omnis volitio divina, est dispositio qua anima Christi bene et optime se habet.

Nono. Quia anima Christi potest evidenter scire futura contingentia, et de facto multa talia novit. Sed non formaliter, per notitiam creatam. Igitur per notitiam increatam. Minor probatur. Quia aliter quicumque nostrum posset millesies ante finem diei decipere animam Christi, et Christum secundum animam, et facere quod Deus erronee judicaverit. Consequentia patet : Sit enim ita quod Christus assentiat quod isti non peccabunt hodie, nobis demonstratis. Istud possumus nos falsificare; et Deus non potest facere de notitia creata, per quam anima assensit, quin per illam assenserit. Igitur. Probatio assumptæ minoris : Quia anima Christi quando assensit istos homines non peccaturos mortaliter, ex hoc recte poterat specialiter gaudere et Deum laudare. Ponatur in esse. Sed postquam de facto gavisus est et Deum laudavit, non potest fieri quin fuerit hoc gaudio gavisus, et quin Deum laudaverit. Ergo nec quin sic assenserit; quia, per positum (α), propter hoc præcise gaudebat hoc gaudio et laudabat, quia sic assensit. — Et confirmatur. Quia iste assensus fuit causa partialis hujus gaudii. Sed quod semel aliquid causavit, nunquam ex tunc potest illud non causasse (β) : alioquin Deus posset mundum non creasse, et iste pater nunquam genuisse hunc filium; immo esset possibile nullum hominem genuisse sibi similem; et voluntas etiam quæ semel mortaliter peccavit, poterit nunquam peccasse mortaliter, quia poterit nunquam causasse volitionem, quam causando, mortaliter peccavit. Hæc autem sunt absurda. Igitur.

Decimo. Quia ex quo anima Christi unitur intime notitiæ increatæ, et econtra, nihil obstat quin per eam intelligat; nisi forte quia videretur intelligere (γ) infinite. Sed hoc non oportet : quia per eamdem notitiam potest anima nunc intelligere intensius, nunc remissius, nunc (δ) omnino non intelligere, sicut placebit Deo, nullo in aliquo variato; alias non posset per eamdem visionem videre in Verbo nunc (ε) hoc, nunc (α) illud, et nunc (β) hoc intelligere intensius vel remissius, et nunc nec hoc nec illud.

Confirmatur. Quia intellectio manens eadem res, potest non esse intellectio. Ergo, multo fortius, eadem intellectione potest Deus intelligere infinite, et anima Christi finite. Antecedens probatur. Quia aliter esset dare ultimum instans rei permanentis in esse, contra Philosophum, 8. *Physicorum* (t. c. 69); quia contingit dare minimum visibile per sensum. Ponatur igitur quod in A instanti Socrates videat minimum ab eo visibile; recedat igitur Socrates ab illo minimo visibili, motu continuo, vel econtra illud visibile a Socrate; tunc, secundum istam viam, nunquam post A videbit Socrates illud minimum, vel saltem immediate post A non videbit illud. Aut igitur ista qualitas quæ prius fuit visio illius minimi, remanebit sine hoc quod ipsa sit visio, et habetur propositum; vel non, et tunc patet consequentia, quod erit dare ultimum instans rei permanentis.

Undecimo. Quia Commentator, 3. *de Anima*, comm. 36, dicit : « Cum habuerimus intellectum adeptum, tunc intelligemus per substantiam intellectus agentis; » quem, secundum multos, vocat Deum pluries : nam, comm. 20, dicit intellectum agentem esse formam abstractam, cujus proportio est ad intellectum materialem, sicut lucis ad diaphanum. Item, Hugo, 1. *Sententiarum*, prope finem, ubi quærit unde anima Christi sciat omnia, respondet (γ) quod alia sapientia præter divinam non fuit in anima Christi; et ideo Deus in sapientia non habet majorem sufficientiam quam anima Christi. Item, Magister *Sententiarum*, lib. 3 (dist. 14), dicit quod anima Christi novit omnia quæ Verbum; sed Verbum novit infinita; nulla autem creata notitia distincte repræsentat infinita. Ex quibus patet quod, cum ista opinio sit philosophica et theologica, non videtur neganda; saltem non videtur includere contradictionem.

Duodecimo sic. Cuilibet quod per aliquod additum potest esse album, quælibet albedo taliter potest uniri, quod ipsum per illam erit formaliter album. Et similiter, quodlibet vivum quod natum est sentire quodlibet sensibile secundum genus per aliquid additum, tale posset per quamlibet sensationem sentire. Et similiter, intellectus humanus posset intelligere per quamlibet notitiam angelicam, si debite sibi uniretur. Ergo non videtur contradictio, quin intellectui humano, et similiter angelico, taliter posset uniri notitia increata, quod uterque per eam cognosceret. — Dicetur forte quod intellectio non est nata esse intellectio alicui realiter ab ea distincto, nisi informet; sed notitia increata non potest

(α) *positum.* — *totum tempus* Pr.
(β) *non causasse.* — *creasse* Pr.
(γ) *intelligere.* — *intelligentiæ* Pr.
(δ) *nunc.* — *nec* Pr.
(ε) *nunc.* — *nec* Pr.

(α) *nunc.* — *nec* Pr.
(β) *nunc.* — *nec* Pr.
(γ) *respondet.* — *et respondit* Pr.

informare intellectum creatum. Similiter dicetur quod non est simile hinc inde : quia omnis albedo est similis omni albedini; non sic autem omnis intellectio omni intellectioni, præcipue increata creatæ. — Sed contra hoc arguitur, probando quod non solvat, sic : Quia illud quod est colorabile per additum quacumque specie coloris, est tale quod quicumque color potest sibi taliter uniri, quod ipsum illo colorabitur. Similiter, quodlibet sensitivum per quamcumque sensationem sibi unitam potest sentire. Ergo, a simili, omne intellectivum non seipso, sed per sibi additum, per quamcumque intellectionem sibi unitam potest intelligere. Nec obstat si non potest informari a qualibet; quia albedo non potest divinitatem informare, et tamen taliter potest sibi uniri, quod, sicut propter humanitatem sibi unitam dicitur homo, et propter animam sibi unitam dicitur (α) animata, ita per albedinem diceretur alba. Igitur, similiter, non apparet quin (β) intellectus noster, cum sit intellectivus alio a se distincto, possit intelligere per notitiam increatam sibi unitam.

Decimotertio. Quia essentia divina sufficientissime repræsentat omnia cognoscibilia; et ipsa est intima animæ Christi, vel potest esse intima et præsens intellectui creato, sicut quæcumque alia similitudo. Ergo ipsa poterit esse similitudo qua creatura formaliter cognoscet. Consequentia tenet : quia, secundum Augustinum (10. *de Trinitate*), ideo mens semper novit se, quia semper sibi præsens est.

Decimoquarto. Quia aliter non distingueretur in beatis cognitio matutina et vespertina, contra Augustinum, 4. *Super Genes. ad litteram* (cap. 22). Assumptum probatur. Quia cognitio rerum per proprias similitudines, est cognitio rerum in proprio genere, et dicitur vespertina; sed matutina est cognitio earum in Verbo. Sed hoc non videtur aliter posse salvari, nisi quod cognitio qua res cognoscuntur ab intellectu creato cognitione matutina, sit ipsum Verbum.

Decimoquinto. Quia lumen gloriæ Dei est Deus : nam, ex symbolo, ipse est *lumen de lumine*. Et istud lumen non distinguitur a cognitione qua Deus cognoscitur a creatura beata; quia aliter esset lumen insufficiens, requirens aliud lumen, scilicet cognitionem creatam, ut cognosceretur et ostenderetur creaturæ. Igitur, etc. Quod autem lumen gloriæ sit ponendum in patria, patet ex 7. *Decretalium* (cap. *Ad nostrum, de Hæreticis*, in Clem.).

Decimosexto. Quia dilectio qua creatura formaliter diligit Deum, est Deus; quia dicit Augustinus, 8. *de Trinitate* (cap. 8), quod dilectio qua diligimus Deum et fratres, Deus est. Et aliæ innumeræ auctoritates sunt ad idem, 1. *Sentent.*, dist. 17.

(α) a verbo *homo* usque ad *dicitur*, om. Pr.
(β) *quin*. — *quando* Pr.

Decimoseptimo. Si omnis cognitio qua Deus cognoscitur formaliter a beatis, distinguitur a Deo, tunc, cum Petrus perfectius cognoscat Deum quam Linus, cognitio eorum esset erronea; quia alter eorum cognosceret Deum (α) aliter quam est. Cognitio enim unius eorum repræsentaret Deum minus perfecte quam cognitio alterius; nec cognitio alterius eorum ostenderet Deum esse sic bonum, sicut ostenderet cognitio alterius : nam, dato quod sic, æque posset diligi Deus per unam cognitionem sicut mediante alia; cum enim unumquodque ideo sit diligibile quia apparet bonum, si æque bonum apparet mediante hac sicut illa, poterit perfecte diligi mediante hac cognitione sicut mediante illa.

Confirmatur per exemplum de duobus videntibus eamdem albedinem, sed unus perfectius videt alio. Nam, quia per cognitiones vel species objectum illud difformiter repræsentantes cognoscunt illud, unus, sicut docet experientia, judicat esse minus intense album quam alter facit; et ita errat, quia judicat aliter esse quam sit. Igitur, pari ratione, ita foret in proposito, si (β) per distinctas similitudines creatas, quarum una est imperfectior alia, Deus cognosceretur a beatis. Sed consequens est falsum. Igitur, etc.

Decimooctavo. Cum in cognitione beatifica clare videatur Deus : vel creata cognitio clare repræsentaret Deum absolute, inquantum Deus, et relative, inquantum Pater et Filius aut Spiritus Sanctus; aut solum absolute; aut solum relative. Si primum, tunc eadem cognitio esset simul absoluta et relativa. Si secundum aut tertium, sequitur quod illa cognitio sit imperfecta, vel erronea.

Decimonono. Quia Deus, de sua potentia absoluta, potest se ostendere sine medio alicui intellectui creato : hoc enim non videtur negandum ab ullo (γ), cum hoc non pateat contradictionem includere. Sed frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora æque bene. Ergo videtur quod beati videant Deum sine medio *quo* vel *in quo* videant Deum.

Vigesimo. Si visio sensitiva uniretur potentiæ visivæ æque intime sicut modo, et tamen sine informatione, talis potentia, de potentia Dei absoluta, posset videre per eam. Igitur æque in proposito.

Vigesimoprimo. Deus potest, in beatifica visione intellectus creati, supplere vicem speciei. Quare ergo non potest supplere vicem visionis, non apparet : præsertim quia species se habet per modum habitus, visio vero per modum perfecti actus; modo ratio habitus plus repugnat actui purissimo qui est Deus, quam actus, qui est operatio.

Vigesimosecundo. Deus est summe præsens per illapsum intellectibus beatis, et ipse est cognitio. Ergo quare non poterit ita bene esse talibus intelle-

(α) *alterius*. — Ad. Pr.
(β) *si*. — *sed* Pr.
(γ) *ullo*. — *illo* Pr.

ctibus cognitio, sicut esset unus actus creatus, qui non intimius esset præsens eisdem?

Vigesimotertio. Per actum beatificum necessario distincte cognoscitur quodlibet distincte cognoscibile; et per consequens, ille actus est infinitæ perfectionis, ac per hoc est Deus, et non creatura. Assumptum probatur: Quia nullus actus esset beatificus, nisi esset alterius a Deo sicut objecti; et non videtur, ad hoc quod beatificus sit, quod requirat unum objectum aliud a Deo plus quam aliud; ergo est cujuslibet, vel nullius. Quod autem requirat quod habeat aliud a Deo pro objecto quam Deum præcise, probatur per Augustinum, 13. *de Trinitate* (cap. 7), dicentem quod ad beatitudinem requiritur certitudo de perpetuitate propriæ beatitudinis; sed constat quod nullus est certus quod semper erit beatus, nisi cognoscat aliud a Deo; igitur, etc.

Hæc sunt potissima argumenta contra primam conclusionem, quæ potui reperire.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 14, q 3), probando quod in anima Christi non oportebat ponere aliquam scientiam naturaliter acquisitam, aliam ab infusa.

Primo. Quia, secundum te, duo accidentia ejusdem speciei non possunt esse simul in eodem subjecto. Sed cognitio infusa et acquisita rei in proprio genere, sunt unius speciei. Et si dicatur quod possunt distingui specie, sicut matutina et vespertina; — Contra. Illæ cognitiones distinguuntur secundum propriam rationem objecti, ut scilicet est præsens in se, et in Verbo. Sed duæ cognitiones vespertinæ, acquisita et infusa, dicuntur habere idem objectum. Dicetur quod, licet habeant idem objectum, tamen differunt penes causas efficientes; sicut homo creatus, et homo naturaliter genitus. — Sed contra. Quia talis distinctio causarum non distinguit formaliter, secundum Augustinum, *ad Deogratias* (α), et Ambrosium, *de Incarnatione* (cap. 9), disparitas ortus non facit disparitatem naturæ, ut patet de Adam et de nobis.

Secundo. Quia, etsi duæ cognitiones ejusdem speciei possunt esse in eodem, non tamen duæ (б) perfectæ ejusdem objecti, et secundum eamdem rationem: quia aut utraque istarum perfecte cognoscitur objectum quantum est cognoscibile, et tunc altera superfluit; aut non, et tunc neutra est perfecta.

Tertio, contra illud quod dicitur de augmento scientiæ acquisitæ. Quia tunc beatus, cum habeat intellectum possibilem et agentem, posset acquirere scientias. Et similiter, potentia augmentativa et aliæ potentiæ, quæ erunt in beatis ejusdem rationis quæ in nobis sunt, poterunt habere actus suos; et ita Adam beatus modo potest augeri, sicut et Adam (α) in statu innocentiæ potuit augeri. — Ex his instantiis et similibus, patet quod falsa est illa propositio: Potentiæ perfectæ, in quibuscumque sunt, possunt in actus suos. Hoc enim est verum solum de imperfecto, quod est in potentia ad terminos actionum illarum potentiarum. Sed, si ab alio agente præveniente istas potentias, inducti sunt termini ad quos possent esse actiones istarum potentiarum, non poterunt agere ad illos terminos, non propter imperfectionem sui, sed propter positionem termini ab alio; nec propter hoc negandæ sunt esse in natura, quia sunt simpliciter perfectiones naturæ. — Hæc Scotus, in forma.

II. Argumenta Durandi. — Arguit Durandus (dist. 14, q. 4), dicens quod probabile videtur quod scientia infusa et acquisita sint unius rationis: quia sicut visus naturaliter habitus, et per miraculum restitutus, est unius rationis; sic scientia naturaliter acquisita, et divinitus infusa, videntur esse unius rationis. Quo supposito, probatur quod in Christo nulla fuerit scientia naturaliter acquisita.

Primo. Quia in eo qui jam habet habitum scientiæ per ea quæ a sensu accipit, non acquiritur novus habitus eorum quæ prius scivit: alioquin duæ formæ ejusdem rationis essent in eodem subjecto; quod est impossibile; vel saltem una superflueret. Sed Christus habuit habitum scientiæ infusæ, per quam cognovit quidquid est naturaliter cognoscibile. Ergo per ea (б) quæ a sensibus accepit, non fuit in eo acquisitus novus habitus scientiæ.

Secundo arguit: Quia, sicut est inconveniens quod Christus acceperit scientiam ab hominibus per auditum, ita inconveniens est quod acceperit scientiam per experientiam ex rebus sensibilibus. Sed omnes concedunt communiter quod inconveniens fuit Christum accipere scientiam ab hominibus per auditum, vel doctrinam, eo quod ipse datus fuit nobis doctor. Ergo inconveniens fuit quod Christus acceperit scientiam per experientiam ex rebus sensibilibus. Minor conceditur ab omnibus. Sed major probatur: Quia homo non accipit scientiam ab alio homine, nisi quia proponuntur ei voces significativæ rerum scibilium, ita quod homo docens non videtur esse nisi objectum proponens. Et eodem modo res sensibiles se habent ad hominem; quia ex eis, tanquam ex objectis, sumit cognitionem per experimentum. Si ergo inconveniens est Christum accipere scientiam ab hominibus, quia in hoc videretur sua perfectio dependere ab hominibus; eadem ratione, videtur inconveniens Christum accepisse

(α) *Deogratias.* — *Donatistas* Pr.
(б) *duæ.* — Om. Pr.

(α) a verbo *beatus* usque ad *Adam*, om. Pr.
(б) *ea.* — *eam* Pr.

scientiam per experientiam a rebus sensibilibus; sic enim perfectio sua dependeret a rebus.

Tertio. Quia scientia quæ acquiritur per experientiam, acquiritur ex hoc quod sensibilia sunt præsentia sensibus. Sed sensibus Christi pauca valde sensibilia fuerunt præsentia, in comparatione eorum quæ nunquam sensu percepit. Ergo scientia hoc modo acquisita, fuisset in Christo valde imperfecta; quod non est dicendum. Et si dicatur quod, licet corporalibus sensibus Christi non fuerint omnia corporalia subjecta, ex his tamen quæ subjecta fuerunt potuit in aliorum notitiam devenire: cum ex lumine naturali intellectus possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et e converso; et hoc modo potuit Christus, videndo corpora cœlestia, apprehendere eorum virtutes, et effectus quos habent in inferioribus, licet ejus sensibus non subjacerent; — non valet. Quia ex sola visione corporum cœlestium, nullus potest comprehendere virtutem eorum, sed potius ex experientia suorum effectuum, loquendo de naturali cognitione hominis, de qua nunc agimus. Et ideo per experientiam habitam in quacumque re, non potest haberi scientia, nisi de illis rebus de quibus est experientia, vel de consimilibus secundum speciem. Sic enim ex multis sensibus fit memoria; ex multis memoriis, experimentum; ex multis experimentis, universale, quod est principium artis et scientiæ, ut dicitur in proœmio *Metaphysicæ*. Sic igitur videtur probabiliter, quod in Christo non fuerit aliqua scientia modo humano acquisita. — Hæc Durandus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Joannis de Ripa. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et quidem, ad argumenta Joannis de Ripa primo loco contra conclusionem primam inducta respondendo,

Ad primum dicitur, negando consequentiam. Et ad probationem ejus, dicitur quod ideo repugnat divinam essentiam esse formalem visionem aut cognitionem aut notitiam creato intellectui, non autem divino intellectui, quia, sicut in solo Deo suum esse est sua essentia, in aliis autem essentia non est suum esse, sed est principium essendi, ita in eo solo suum intelligere est suus intellectus, in aliis autem intellectus est principium actus intelligendi: ita quod nulla alia natura intellectualis potest intelligere, nisi per intelligere ab ejus intellectu procedens. Constat autem quod divina essentia non potest esse actio ullo modo procedens ab intellectu creato; ac per hoc, nec intellectus creatus potest formaliter intelligere per eam. Et hanc rationem innuit sanctus Thomas in multis locis, potissime 1 p., q. 54, art. 1 et 2. — Secundo, dico quod omnes illæ causæ quas tangit arguens pro ista impossibilitate, sufficientes sunt; nec aliqua earum sufficienter impugnatur. Unde præmittitur quod, ad hoc quod aliquis intellectus intelligat per aliquod intelligere, oportet quod illud intelligere sit idem tali intellectui realiter, vel quod informet talem intellectum realiter; cum intelligere sit actio immanens agenti cujus est actio; et constat quod divino intelligere, et divinæ notitiæ, quæ Deus est, repugnat taliter uniri intellectui creato.

Cum autem dicit arguens, quod talis unio non requiritur ad vitalem immutationem; — Dicitur primo, quod, licet in vitali operatione (quæ dicitur ideo vitalis, quia ejus principium activum est ab intra, sicut docet sanctus Thomas, 1 p., q. 18, art. 2, ad 2um), non oporteat quod (α) principium *quo* talis operationis sit realiter unitum potentiæ operanti, quoad esse naturale, aut quoad esse realis exsistentiæ, vel subsistentiæ, vel inexsistentiæ; nihilominus oportet ipsam operationem vitalem realiter uniri tali potentiæ, per realem identitatem, vel realem informationem. Et ulterius, dicitur quod absonus, improprius et fictitius modus loquendi est, dicere quod visio, intellectio, vel quæcumque cognitio, immutet potentiam perceptivam aut cognitivam. Hoc enim non est de ratione notitiæ, sed de ratione speciei: species tantum objecti immutat potentiam; visio autem vel perceptio non immutat, sed dicitur immutatio.

Cum autem secundo dicit arguens, quod cum indivisibilitate formæ, etc., — non aliud concludere potest, nisi quod forma immensa vitaliter immutans aliquam potentiam, et quæ non est ejus immutatio, sed actus primus, se habens quasi species respectu potentiæ perceptivæ, potest finite immutare illam; quod conceditur. Et ideo ponimus divinam essentiam infinitam vitaliter immutare potentiam intellectivam creatam finite. Sed (β) non est necesse, nec possibile, illam uniri formaliter potentiæ intellectivæ creatæ, nec esse ejus formalem immutationem. Secus autem est de visione, quæ non immutat intellectum creatum, sed est ejus immutatio facta per essentiam divinam, illo modo quo actus primus, vel species, aut habitus dicitur immutare potentiam satis improprie. Unde, breviter loquendo, impossibile est actum secundum infinitum, immutare vel actuare finite potentiam vitalem quam actuat; secus est de actu primo. Modo nos concedimus essentiam divi-

(α) *ita.* — Ad Pr.
(β) *Sed.* — *quia* Pr.

nam posse esse actum primum intellectus creati, non autem secundum.

Cum autem, tertio loco, arguens dicit quod non repugnat creaturæ actuari per esse divinum formaliter, — patet, ex præcedentibus (α) quæstionibus (dist. 5, q. 2), quid sit dicendum. Nam divinum esse non potest communicari creaturæ formaliter tanquam principaliter per illud exsistenti, sed quasi cuidam coexsistenti alteri supposito, cui principaliter convenit tale exsistere. Secus autem est de communicatione intellectionis aut notitiæ aut perceptionis cum intellectu vel potentia perceptiva; inter quæ requiritur communicatio realis informationis, aut realis identitas. — Ulterius, in isto tertio capite, arguens assumit unum falsum, scilicet quod nulli potentiæ vitali repugnet, etc. Dicitur enim *primo*, quod non omnis actus primus natus immutare formaliter unam potentiam vitalem, potest immutare indifferenter quamcumque aliam potentiam vitalem, in qualicumque gradu; sicut forte est verum de speciebus intellectus angelici in comparatione ad intellectum humanum, vel de speciebus imaginativæ humanæ in comparatione ad imaginativam vel æstimativam asini. *Secundo*, dicitur quod imaginatio fundatur in falso : supponit enim, in omnibus argumentis suis, quod notitia immutet potentiam vitalem; quod negatur. Conceditur tamen quod species objecti, vel aliquid supplens ejus vicem immutat. Qualis autem unio requiratur inter actum primum cum potentia vitali, et qualis inter actum secundum cum eadem, dictum est prius.

Et hæc tam prolixe dicta sunt ad **primum**, ne oporteat repetere in sequentibus.

Quod autem intelligere creatum, sit profluens ab intellectu creato, sæpius dictum est, super 1. *Sententiarum* (dist. 35, q. 1), ex dictis sancti Thomæ, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 1, ubi sic dicit : « Intellectus, in intelligendo, ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta : quia res intellecta, est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum, conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est actu; actu (β) autem fit per aliquam formam, quam oportet esse principium actionis. Differt autem ab actione intellectus : quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum; intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel propositionem affirmativam, vel negativam.» — Hæc ille. — Et in aliis multis locis asserit, post Philosophum, quod omne intelligere et velle, quo creatura formaliter intelligit et vult, sunt accidentia inhærentia intellectui et voluntati, et quod ab illis effective principiantur.

Ad secundum ejusdem, negatur prima consequentia. Cujus ratio est : quia ex (α) hoc quod divina essentia ponitur esse species vel actus primus intellectus creati, non arguitur aliqua imperfectio in eo, sicut argueretur, si essentia divina poneretur esse intellectio intellectui creato. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 6, sic dicit : « Oportet quod intellectus, secundum quod intelligit, sit in actu. Non autem oportet quod, in intelligendo, intelligens (β) sit ut agens, et intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex his est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti, sive per essentiam, sive per similitudinem. Unde intellectus non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens, inquantum, ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur aliqua actio vel passio : actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles (γ) actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc actionem vel passionem, sicut effectus ad causam. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 3um et 8um, dicit quod intellectum et intelligens se habent ut unum agens, et ut unum principium actionis quæ (δ) est intelligere. Ex quibus patet quod non est de ratione speciei intelligibilis, quod efficiatur ab intellectu cum quo concurrit ad producendum actum qui est intelligere, licet intelligere sit effectus ipsius intellectus et speciei intelligibilis. — Similiter, nec est de ratione speciei intelligibilis, vel illius quod tenet locum ejus, quod inhæreat intellectui, vel quod se habeat ad intellectum ut actus ad potentiam, vel forma ad subjectum informabile (ε) in essendo : nam, secundum sanctum Thomam, ibidem, essentia angeli se habet respectu intellectus angelici loco speciei intelligibilis, dum angelus intelligit se ipsum; et tamen non inhæret intellectui angelico, sed econtra, intellectus angelicus inhæret essentiæ angelicæ in esse reali. Unde, ibidem, ad 2um, sic dicit : « Quamvis essentia angeli non possit comparari ad intellectum

(α) *præcedentibus*. — *prædictis* Pr.
(β) *actu*. — *hoc* Pr.

(α) *ex*. — *in* Pr.
(β) *intelligens*. — *intellectus* Pr.
(γ) *esse intelligibiles*. — *intelligibiles esse in* Pr.
(δ) *quæ*. — *qui* Pr.
(ε) *informabile*. — *informale* Pr.

ejus ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo. » Et iterum, ad 6um, sic dicit : « Essentia angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in subjecto. » Item, 1 p., q. 56, art. 1, sic dicit : « In actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti; sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod actu sentiat. Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus : sicut enim calor est formale principium calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit inhærens aliquando, et quod sit per se (α) subsistens; nam calor separatus subsistens, ita calefaceret sicut inhærens. Sic igitur, si, in genere intelligibilium, aliquid se habet ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens; et propter hoc, est intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam, quæ est sua essentia, intelligat seipsum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet illud quod dicebatur, quod, ad hoc quod intellectus creatus intelligat per aliquid sicut per speciem intelligibilem, non oportet quod illud sibi inhæreat, vel sit effectum, aut creatum, aut principiatum, aut quovis modo dependens ab intellectu; oportet tamen quod intellectio, qua intellectus creatus formaliter intelligit, sit effectus et dependens ab eo. Potest ergo intellectus creatus intelligere per divinam essentiam primo modo, non autem secundo modo.

De hoc sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 51 : « Considerandum, inquit, est, quod substantia quæ est per seipsam subsistens, vel est forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Compositum non potest alteri esse forma; quia forma in eo jam est contracta ad istam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solum sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab altero possit participari, ut patet de anima humana. Si vero esse suum sit tale quod ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in se, sicut quæ sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse naturali vel substantiali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum, in genere intelligibilium, quod est ipsa veritas. Hoc autem soli Deo convenit : nam, cum verum sequatur ad esse, illud tantum est sua veritas, quod est suum esse; hoc autem soli Deo proprium est. Alia igitur intelligibilia subsistentia, non sunt ut (α) pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam (β) in subjecto aliquo habentia : est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et (γ) est ens, non autem suum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit; quod non contingit (δ) de essentia alicujus alterius substantiæ separatæ. Nec tamen potest esse forma alterius secundum esse naturale : sequeretur enim quod simul cum alio juncta constituerent unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinæ non repugnat. » — Hæc ille. — Et post (cap. 52) finaliter concludit quod impossibile est divinam videri essentiam ab intellectu creato, nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus qua intelligit. Sed advertendum quod, cum dicit nullam formam immaterialem subsistentem quæ non est suum esse, posse esse actum primum intellectus creati, hoc debet intelligi de intellectu qui non unitur tali formæ in esse reali, nec suppositaliter, sicut essentia unius angeli intellectui humano vel alterius angeli. Sed secus est de essentia angeli respectu intellectus ejusdem, sicut prædictum fuit; talis enim essentia subsistens, potest esse forma respectu intellectus sibi suppositaliter uniti. Essentia autem divina potest esse forma in esse intelligibili utroque modo, scilicet tam respectu intellectus sibi uniti suppositaliter, quam (ε) respectu distincti ab ea suppositaliter.

Per quem autem modum intelligat sanctus Thomas divinam essentiam posse esse formam intellectus creati, ostendit et pandit, 4. *Sententiarum*, dist. 49, q. 2, art. 1 : « Ad videndum, inquit, divinam essentiam, accipiendus est modus quem aliqui philosophi posuerunt, scilicet Alexander, et Averroes, 3. *de Anima*. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, per quam res cognoscatur aut videatur, forma qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut ponit Alpharabius, nec aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicit Avicenna; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur. Quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos

(α) *sit inhærens aliquando, et quod sit per se.* — *simul inhærens vel* Pr.

(α) *ut.* — Om Pr.
(β) *formam.* — *formarum* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *contingit.* — *convenit* Pr.
(ε) *quam.* — *et* Pr.

accipere in visione Dei per essentiam; quia quacumque alia forma formaretur intellectus noster, non posset intellectus per eam duci in divinam essentiam. Quod quidem non debet intelligi, quod divina essentia sit forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro fiat unum simpliciter, sicut in naturalibus ex materia et forma naturali; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum, est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum est sicut proportio formæ ad materiam (sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam (α)); et ita, cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi (β). Sicut enim ex forma naturali qua res habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et intellectu ipso, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus, res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus. Sed si illa res per se subsistens, sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ, et fieri *quo est* ipsius compositi; sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens, est quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res poterit esse forma qua intellectus intelligit. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20); et hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et conditionibus materiæ. Et ideo, cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit. Et hæc est visio beatificationis. Et ideo Magister dicit, prima distinctione secundi, quod unio animæ ad corpus, est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unietur Deo. » — Hæc ille. — Eamdem ponit sententiam, *de Veritate*, q. 8, art. 1, et quasi eadem verba. Dicit enim, multis præmissis circa hoc : « Illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, est divina essentia. Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma ipsius intellectus, sed quod se habeat ad ipsum ut forma : ut sicut ex forma, quæ est pars rei, et materia, efficitur unum ens actu; ita, licet dissimili modo (α), ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per se ipsam intelligitur. » — Hæc ille. — Ibidem etiam dat similitudinem de luce et colore in diaphano; et adducit exemplum Magistri de prima distinctione secundi jam recitatum. Ex quibus patet quod sanctus Thomas non vult quod essentia divina possit esse realiter forma intellectus creati, sed quod se habet ad ipsum quasi ut forma, prout illud dicitur se habere ut forma respectu alterius, quod est actualius eo in eodem susceptivo, et ambo concurrunt ad eumdem effectum; sicut lux dicitur esse forma colorum intentionalium quæ sunt in medio, quia ambo sunt in diaphano, et lux est actualior specie coloris, et ambo concurrunt ad movendum potentiam visivam; ita in proposito. Et ideo arguens, qui in aliquibus scriptis suis dicit sanctum Thomam fuisse suæ opinionis, non dicit verum in hoc.

Istis præmissis, et concesso quod divina essentia potest esse quo intellectus creatus intelligit ut specie, non quo intelligit ut (β) intellectione, dico ad improbationes arguentis. — Ad primam quidem, dico quod intellectio est quid realiter distinctum a specie intelligibili : alias quot species intelligibiles habet intellectus creatus, tot haberet intellectiones; et quorumcumque habet species, semper omnium haberet intellectiones; et ita semper consideraret actualiter de omnibus quæ scit in habitu (γ). Et de hoc satis dictum fuit, tam in primo (dist. 35, q. 1), quam in secundo (dist. 3, q. 2). — Ad secundam improbationem, dico quod nec memoria creata, nec intelligentia creata, est elevabilis ad hoc ut formetur actualiter per actum increatum. Quia tamen memoria, ut est in parte intellectiva, non necessario est activa illius per quod actuatur, sicut intelligentia (quia memoria non necessario efficit illud quod est sibi ut species intelligibilis, sed intelligentia creata efficit intellectionem qua intelligit); ideo non est inconveniens quod aliquid sit memoriæ intellectivæ creatæ loco speciei intelligibilis, quod non potest esse intelligentiæ loco intellectionis. Nec tamen plus elevatur (δ) memoria quam intelligentia : quia sicut essentia divina unitur memoriæ ut ab ea teneatur; ita unitur intelligentiæ, concurrendo cum ea ad actum visionis. Memoria enim intellectiva non agit, inquantum hujusmodi (ε), sed tenet objectum. Nec tamen oportet quod quælibet pars imaginis sit

(α) a verbis *sicut lux* usque ad *materiam*, om. Pr.
(β) a verbis *Et quod hoc sufficiat* usque ad *ostendi*, om. Pr.

(α) *dissimili modo*. — *dissimilitudo* Pr.
(β) *ut*. — *nec* Pr.
(γ) *habitu*. — *homine* Pr.
(δ) *in*. — Ad. Pr.
(ε) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

æque intense elevabilis sicut alia formaliter, sed solum quoad idem objectum; cum una sit potior alia, et alterius rationis. Sed de hoc dictum fuit in primo (dist. 3, q. 3, art. 2).

Ad tertium principale, negatur consequentia. Et ad probationem ejus, dicitur quod, ad hoc quod cognitio intellectus de re dicatur nullo modo ænigmatica, sed pure clara et nuda, non solum non requiritur quod objectum sit idem visioni intellectuali, qua intellectus videt tale objectum; immo nec requiritur quod objectum sit idem speciei intelligibili, qua intellectus intelligit; sed sufficit quod species intelligibilis, qua intellectus intelligit, repræsentet rem secundum omnes ejus essentiales differentias et omnia essentialia rei. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 2, q^{la} 1, dicit : « Si res excedat similitudinem intellectus, qua rem ipsam intelligit, tunc intellectus non attingit ad videndum essentiam rei : quia per similitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitam; sicut si species intelligibilis repræsentaret hominem inquantum est sensibilis, et non inquantum est rationalis : tunc enim non videretur essentia hominis; quocumque enim subtracto de essentialibus rei, remanet essentia alterius speciei. Si autem res excedat lumen intellectus, et non speciem, tunc quidem videbitur essentia rei, sed non modo perfecto ut cognoscibilis est, etc. » Pro hoc facit illud quod ipse dicit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1, ad 16um : « Creaturæ, inquit, corporales non dicuntur (α) immediate videri (β), nisi quando illud quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur; non autem sunt conjungibiles per essentiam suam, ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur, quando earum similitudo intellectui conjungitur. Sed Deus per essentiam conjugibilis est intellectui; unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et hæc visio immediata, dicitur visio faciei (γ). Similitudo etiam corporalis rei est (δ) recepta in visu (ε) secundum eamdem rationem qua est in re (ζ), licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo illa similitudo ducit in illam rem directe. Non autem isto modo potest aliqua similitudo intellectum nostrum (η) ducere in Deum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, ad videndum aliquam rem, sufficit quod perfecta similitudo rei recipiatur in potentia visiva, corporali vel intellectuali. — Nec valet quod arguens inducit, scilicet quod in tali specie objectum non relucet nisi intentionaliter, etc. Hoc non obstat; quia illa species non est proprie *quod* videtur intellectu, sed *quo* videtur objectum per speciem præsentatum.

Unde ad videndum quæ cognitio mereatur dici ænigmatica, et quæ non, sciendum est quod sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, ubi supra, ad 15um, dicit : « Medium, in visione corporali vel spirituali, invenitur triplex. Primum est medium *sub quo* videtur; et hoc est quod perficit visum in generali ad videndum, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium *quo* videtur; et hoc (α) est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad objectum speciale (β); sicut per formam lapidis, ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium *in quo* aliquid videtur; et hoc est illud per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem (γ) : sicut inspiciendo (δ) speculum, ducitur in ea quæ in speculo relucent et repræsentantur; et videndo imaginem, ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus, per cognitionem effectus, ducitur in cognitionem causæ, vel e converso. In visione igitur patriæ non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo. » — Hæc ille. — Et intendit, ibidem, quod visio dicitur specularis propter tertium medium, non autem propter primum vel secundum, si secundum sufficienter repræsentet rem cujus est, sicut paulo ante dixi de visione rei corporalis per speciem sibi adæquatam. Unde, 1 p., q. 14, art. 5, dicit : « Dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo, in se ipso; alio modo, in alio. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem adæquatam cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur, quod videtur per speciem continentis; sicut cum videtur pars per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo (ε) per speciem speculi, vel quocumque (ζ) alio modo contingat aliquid in alio videri (η). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid faciat visionem esse specularem, et quid esse nudam vel in se.

Ad confirmationem ibi factam, dico quod, datis duabus cognitionibus unius objecti, puta Gabrielis, quarum una sit per speciem adæquatam Gabrieli, vel saltem perfecte repræsentantem Gabrielem, et alia sit per Gabrielis essentiam, non oportet quod prima sit ænigmatica respectu secundæ; immo quandoque est perfectior secunda. Et hoc apparet manifeste : quia angelus superior Gabriele naturali

(α) *in quid.* — Ad Pr.
(β) *videri.* — *videre* Pr.
(γ) a verbis *Sed Deus* usque ad *faciei*, Om. Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *visu.* — *visum* Pr.
(ζ) *qua est in re.* — Om. Pr.
(η) *intellectum nostrum.* — *intellectus nostri* Pr.

(α) *hoc.* — *hæc* Pr.
(β) *speciale.* — *spirituale* Pr.
(γ) *rem.* — Om. Pr.
(δ) *in.* — Ad. Pr.
(ε) *in speculo.* — Om. Pr.
(ζ) *modo.* — Ad. Pr.
(η) *videri.* — *videre* Pr.

cognitione, limpidius cognoscit Gabrielem per speciem Gabrielis sibi concreatam, quam Gabriel cognoscat se per essentiam suam. Et ideo ratio ista, si aliquid concluderet, utique concluderet quod unus angelus sit alteri visio; quod utique falsum est; vel quod angelus superior non cognoscit naturaliter inferiorem nisi ænigmatice, et minus perfecte quam inferior se ipsum cognoscat quantum ad sui essentialia. Immo, quod deterius est, sequeretur quod Deus non cognoscit creaturas nisi ænigmatice; quod est satis aperte falsum et erroneum. Utrum autem ista cognitio creata, sit cognitio sui? Credo quod idem potest esse cognitio sui confusa, vel universalis, vel communis sibi et alteri objecto; non autem ita (α) propria et distincta sui erit, quod non sit cognitio alterius : actus enim rectus alius est a reflexo, secundum sanctum Thomam, in multis locis.

Ad quartum principale, negatur consequentia. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 2, ad 6um, in visione beatifica, « ipsa divina immensitas videbitur, sed non videbitur immense; cognoscetur enim totus modus, sed non totaliter. » Et, ibidem, ad 2um, dicit : « Modus rei visæ in se (β), nihil aliud est quam qualitas (γ) rei visæ. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas (δ) quam substantia, modus ejus est ipsa substantia vel essentia; et sic beati totaliter vident Deum, quia (ε) vident totum modum Dei, eo modo quo vident totam essentiam. » Item, ibidem, ad 1um : « Divina essentia ab angelo tota videtur, quia nihil ejus (ζ) est non visum ab eo; ut scilicet ly (η) *tota* exponatur privative, non per positionem partium. » Simile dicit, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 49, q. 2), art. 4, ad 4um : quod non erit aliquis modus in Deo, quem beati non videant. Patet igitur quod bene stat quod intellectus creatus videat infinitatem Dei, et judicet eum esse infinitum, et hoc evidenter, et tamen non videat per visionem increatam, sed per visionem elicitam ab eo. Tunc ad probationem consequentiæ, dicitur quod prima propositio ibidem assumpta, est falsa. Non enim oportet quod formalis apparentia objecti apprehensi, id est, visio ejus, vel species quæ est ratio videndi, præcise et adæquate sit tanta realiter, quanta est apparentia objectiva, id est, tanta quantum judicatur esse objectum per eam apprehensum : alias cognitio naturalis supremi angeli quam habet de Gabriele, esset æque perfecta res in esse naturæ, quantam judicat ille angelus esse essentiam Gabrielis; sequeretur etiam quod formalis apparentia qua angelus apparet Deo, non sit major quam essentia Gabrielis; quorum utrumque est manifeste falsum. Dico ergo quod apparentia objectiva quandoque est major quam apparentia formalis, et quandoque minor. Dico tamen quod tanta est præcise apparentia objectiva in esse objectivo, quanta est species intelligibilis in esse repræsentativo, ad hunc sensum, quod objectum non apparet majus vel minus quam species intelligibilis repræsentet ipsum esse. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 1 : « In omni, inquit, cognitione quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cujus est similitudo. Et dico convenientiam secundum repræsentationem; sicut species quæ est in anima, convenit cum re quæ est extra animam, non secundum esse naturale, sed secundum repræsentationem. Unde, si similitudo illa deficiat a repræsentatione speciei, non autem repræsentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non autem secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a repræsentatione generis, repræsentet autem secundum convenientiam analogiæ tantum, tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscetur; sicut si cognosceret substantiam per similitudinem accidentis. » — Hæc ille. — Item, q. 2, art. 3, ad 9um, sic ait : « Similitudo aliquorum duorum ad invicem, potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo quandoque videmus quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior : sicut minor est similitudo similitudinis quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit magis remota a materia; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo, quantum ad repræsentationem; et hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundum quod divina essentia expressissime repræsentat creaturam; et ideo divinus intellectus optime rem cognoscit. » — Hæc ille. — Idem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1. Ex quibus patet quod non oportet speciem intelligibilem, vel visionem, quam arguens dicit esse apparentiam formalem, esse tantam vel talem secundum esse reale, qualis aut quanta est apparentia objectiva secundum esse reale; sed sufficit quod primum sit tale secundum repræsentationem, quale est secundum quantum ad esse reale vel naturale. Ubi sciendum quod duplex est apparentia formalis : prima dicitur species objecti; secunda dicitur ipsa cognitio, vel intellectio, quæ est actus secundus. Similiter, apparentia objectiva est duplex : prima dicitur ipsum verbum, vel conceptus, aut idolum formatum per actum intelligendi aut cognoscendi; secunda est ipsum objectum, quod est res extra intellectum vel potentiam cognitivam.

(α) *ita*. — Om. Pr.
(β) *in se*. — *per visionem beatificam* Pr.
(γ) *qualitas*. — *quantitas* Pr.
(δ) *qualitas*. — *quantitas* Pr.
(ε) a verbo *totaliter* usque ad *quia*, om. Pr.
(ζ) *ejus*. — Om. Pr.
(η) *scilicet ly*. — Om. Pr.

His suppositis, dico quod apparentia objectiva primo modo dicta, nunquam excedit apparentiam formalem primo modo vel secundo modo dictam, nec in esse reali, nec in esse apparenti; immo quandoque est minor utroque modo, puta si intellectus intelligat per aliquam speciem, sed non utatur specie illa secundum totam virtutem speciei. Apparentia vero objectiva secundo modo dicta, excedit quandoque apparentiam formalem in esse reali; puta cum creatura intelligit Deum, aut objectum excellentius se. Quandoque vero apparentia objectiva hoc secundo modo dicta, est minor apparentia formali in esse reali; puta cum intellectus intelligit accidentia sensibilia, vel Deus intelligit creaturam. Sed semper apparentia objectiva secundo modo dicta, est tanta præcise in esse apparenti et repræsentato, quanta est apparentia formalis in repræsentando : tanto enim præcise repræsentatur objectum, quanto species vel cognitio repræsentat illud active. Quare autem pono duplicem apparentiam objectivam, hoc ideo est, quia objectum intellectus creati duo dicit, præsertim in via : unum ex parte intelligentis, puta conceptum, vel idolum formatum de re; aliud est res ipsa, de qua conceptus formatur. Et ista duo non sunt proprie duo objecta, sed unum; actus enim intellectus non sistit nec terminatur in suo conceptu, sed in re. Vocando ergo apparentiam objectivam conceptum formatum de re, conceditur quod apparentia objectiva nunquam excedit apparentiam formalem. Sed vocando apparentiam objectivam ipsum objectum extra, dicitur quod quandoque excedit apparentiam formalem. Et in hoc sensu propositio est falsa. Nec ejus probatio valet (α) : quia apparentia objectiva hoc modo sumpta, nec est eadem formali apparentiæ, nec causatur ab illa; sed quandoque est econtra. Sed loquendo de apparentia (β) objectiva primo modo sumpta, scilicet pro conceptu, conceditur quod illa causatur ex formali; et ideo nunquam est major illa; immo sæpe minor, tam in esse reali, quam in esse repræsentativo; sicut patet de quocumque conceptu causato a beato creato. — Ulterius, quoad secundam propositionem arguentis, dicitur, juxta præmissa, quod propositio vera est, loquendo de apparentia objectiva primo modo dicta; falsa tamen est, loquendo de apparentia objectiva secundo modo dicta. — Ulterius, dicitur quod, concessis illis duabus propositionibus in sensu præexposito, non sequitur illud quod arguens infert; immo oppositum illius stat cum suis duabus propositionibus : nam ex formali et objectiva apparentia finitis, et nullo modo immensis, potest evidenter apparere sine discursu objectum esse formaliter immensum; sicut patet in cognitione naturali qua angelus judicat Deum esse formaliter infinitum. Verumtamen dico quod ad hoc in intellectu humano bene requiritur quod species intelligibilis, quæ est principium apparentiæ formalis et objectivæ primo modo dictæ, id est, tam actus intelligendi quam ipsius conceptus, sit infinita et immensa; et isto modo contingit in visione divinæ essentiæ.

Et cum arguens nititur probare consequentiam statim negatam, et similiter suam primam propositionem, in sensu superius negato; — dicitur quod assumptum est simpliciter falsum : quia nec visio, nec species, quæ est principium visionis, est immediatum objectum intellectus, nisi in (α) intellectionibus reflexis; sed illud quod immediate objicitur intellectui, est res cum suo conceptu, vel sub conceptu; ita quod principalius objicitur res quam conceptus, ut dici possit quod res est illud *quod* objicitur, et conceptus est ratio objiciendi et id *quo* res objicitur. Tunc,

Ad primam probationem, negatur antecedens; quia quantumcumque species multiplicetur, objectum non multiplicatur, sed judicium de objecto, vel conceptus objecti. Unde illud quod ibi adducitur, de suppositione digiti ad oculum, non probat antecedens; quia in tali casu non sunt diversa objecta, sed diversa judicia, vel judicium erroneum, judicans illud quod est unum, esse duo.

Ad secundam probationem, dicitur quod ad remissionem speciei remittitur apparentia objectiva primo modo dicta, scilicet conceptus rei, vel etiam judicium aut apprehensio rei; non autem ipsum objectum. Nec valet consequentia ibi facta, sed est fallacia consequentis, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum : nam quod objectum objiciatur remissius potentiæ naturali quam prius, potest non solum contingere ex remissione objectivæ apparentiæ secundo modo dictæ, immo ex remissione apparentiæ objectivæ primo modo dictæ; cognitio enim non solum variatur ad variationem objecti, immo ad variationem cognoscentis.

Ad tertiam probationem, dicitur quod ratio deficit in hoc, quia, dum debet probare consequentiam, in qua est totum pondus argumenti, transfert se ad probandum antecedens, de quo non est dubium. Conceditur enim gratis quod ipsum apparere objecti, proprie loquendo, non est ipsum objectum; sed est ipsa cognitio, vel conceptus objecti, cum quadam relatione objecti ad cognitionem vel conceptum; sicut cognoscere est ipsa cognitio cum relatione ejus ad objectum. Conceptio igitur, quod est (β) apparere objecti, non est ipsum objectum. Verumtamen apparentia objectiva secundo modo, est ipsum objectum cum quadam relatione. Et cum dicit arguens, quod,

(α) *valet.* — Om. Pr.
(β) *Sed loquendo de apparentia.* — *loquendo cum dependentia* Pr.

(α) *in* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

corrupto objecto, etc.; — dico quod in illo casu remaneret apparentia objectiva primo modo dicta, quæ non est aliud quam conceptus objecti, vel cognitio ejus aut judicium; non tamen remaneret apparentia objectiva secundo modo. Et ulterius, dico quod, concesso quod apparentia objectiva non sit ipsum objectum, non ex hoc sequitur, sed est fallacia consequentis, quod sit species, vel cognitio actualis. Est enim dare medium : scilicet conceptum, quoad intellectum; vel aliquod idolum formatum per cognitionem ut in sensu interiori, sicut patet in somniis.

Ad quartam probationem, dicitur primo, quod, concessis duabus partibus antecedentis, consequentia non valet. Nam, licet esse cognitum et esse apparens sint aliud ab objecto ultimato, et non sint aliud re absoluta ab ipsa cognitione, vel specie, vel conceptu objecti; tamen apparentia objectiva secundo modo dicta, est ipsum objectum, nec differt ab objecto re absoluta, sed forte per inclusionem alicujus respectus supra absolutum objecti. Unde apparere et apparentia differunt, sicut cognitio et objectum cognitionis, si proprie terminis utamur; secus si æquivocemus. — Dico secundo, quod prima pars antecedentis probabiliter a multis modernis negatur, ad hunc sensum, quod illa qualitas quæ est cognitio, posset esse sine esse cognito alicujus objecti, utputa si separaretur ab omni respectu ad potentiam cognitivam et ad objectum cognitum. Et ad probationem illius partis, diceretur quoad singulas partes ejus. Et ad primam quidem, diceretur quod, posita illa qualitate quæ dicitur cognitio, intellectiva potissime, si ipsa nulli subjecto inhæreret, vel si subjecto illius capaci inhæreret, non tamen produceret verbum aut conceptum rei, vel si sic et tamen nullum respectum ad objectum haberet talis qualitas, nec esset cognitio, nec esset cognitum. Ad secundam, diceretur quod esse quod habet objectum in potentia cognitiva, non solum est esse absolutum, immo esse relativum; et, dato quod esset mere absolutum, illud tamen est multiplex : puta per speciem præviam (α) actui, per actum, per conceptum. Ad tertiam, diceretur quod objectum non solum relucet per speciem, immo per actum secundum, qui est cognitio actualis, et per terminum cognitionis, qui est conceptus; et, ultra omnia absoluta, includitur respectus. Ad quartam, dicitur quod, sicut in creaturis realiter distinguuntur species quæ se habet quasi actus primus, et cognitio quæ est quasi actus secundus, et verbum quod est quasi effectus et primus terminus actus secundi, et esse cognitum objecti uno modo identificatur prædictis, et alio modo differt realiter; ita prædicta, in Deo, secundum rationem differunt.

Ex quibus omnibus patet quod nec species, nec actus intelligendi, sunt primum aut immediatum objectum intellectionis rectæ (quia non loquimur de reflexa); sed immediatum objectum intellectionis rectæ, est res sub conceptu : ita quod ex conceptu et re integratur unum completum objectum, tanquam ex formali et materiali, tanquam ex *quo* et *quod*.

De prædictis omnibus aperte loquitur sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 2, ubi sic dicit : « Quidam posuerunt quod vires cognitivæ quæ sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et, secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, id est, speciem intelligibilem in se receptam; et, secundum hoc, hujus species est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa. *Primo* quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, sunt solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod omnes scientiæ non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima; sicut, secundum Platonicos, omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse res intellectas in actu. *Secundo*, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum (α); et sic contradictoria essent simul vera. Si enim potentia non cognoscit nisi solum propriam passionem, de illa solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiæ cognitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, sed secundum quod est; et (β) ita omne judicium erit verum : puta, si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter, si ille qui habet gustum infectum judicet mel esse amarum, vere judicabit; uterque enim judicat secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequeretur quod omnis opinio esset æqualiter (γ) vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut *quo* intellectus intelligit. Quod sic patet : Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16), una quæ manet in agente (ut videre et intelligere), altera quæ transit in materiam exteriorem (ut calefacere et secare), utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo visibilis, est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est

(α) *præviam*. — *primam* Pr.

(α) *verum*. — *unum* Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.
(γ) *æqualiter*. — *essentialiter* Pr.

forma secundum quam intellectus intelligit. Et quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta (α), secundario est id quod intelligitur; sed illud quod primo intelligitur, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo primum quod intelligitur ab intellectu, non est ipsa species, nec actus intelligendi, sed res extra.

Quod autem illa res non sit primum intellectum nisi sub conceptu, ostendit idem, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ubi sic dicit : « De ratione ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id (β) autem quod est per se intellectum, non est res illa cujus notitia per intellectum habetur; cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem; sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem, vel animal, aut aliud hujusmodi; cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam per se intellectum est similitudo rei intellectæ, per quam formatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit actu per hanc similitudinem; sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc igitur est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit diffinitio, sive aliqua compositio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, in 3. *de Anima* (t. c. 21 et seq.). Hoc autem sic (γ) ab intellectu conceptum, dicitur verbum interius (δ). Hoc enim est quod significatur (ε) per vocem : non enim vox exterior significat (ζ) ipsum intellectum, aut formam intelligibilem ipsius, aut ipsum intelligere; sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem; ut cum dico, *homo*, vel, *homo est animal*. » — Hæc ille. — Item, in eodem, q. 8, art. 1 : « Intellectus, inquit, in intelligendo, ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta : quia res intellecta, est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum, conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem : propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu; intellectus autem fit actu per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus : quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum; intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel propositionem affirmativam vel negativam. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 85, art. 2, in solutione tertii, sic dicit : « In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una, secundum solam immutationem; et sic perficitur operatio sensus, scilicet inquantum immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur in intellectu. Nam primo quidem, consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo compositionem et divisionem, vel diffinitionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est diffinitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus. » — Hæc ille.

II. Ad alia argumenta Joannis de Ripa. — Ad argumenta secundo loco per eumdem contra eamdem conclusionem inducta, dicendum restat. Et ideo

Ad primum dicitur quod conclusio quam infert, non est proprie contra nos : quia nos ponimus quod nulla species creata, est ratio videndi; sed dicimus quod aliqua visione creata videtur Deus. Si tamen argumenta sua velint militare contra hoc ultimum dictum, et concludere quod ita impossibile sit Deum videre visione creata sicut specie creata; — dico, sicut ibidem dicitur, quod visio beatifica, est Dei sicut principalis objecti; ex qua parte beatificat formaliter. Similiter, eadem visio est visio suimet de facto, et ut nunc; non tamen necessario, quin oppositum posset contingere. Et ex illa parte qua (α) visio Dei est visio suimet, non est beatifica essentialiter, sed forte accidentaliter.

Et tunc, *ad primam* hujus responsionis improbationem, dicitur quod distinctio de visione matutina et vespertina, est satis impertinens : quia illa visio dicitur matutina, vel saltem meridiana, respectu cujuscumque objecti sit, sive creati, aut increati; quia in hoc distinguitur visio matutina a vespertina,

(α) *intellecta.* — *intellectiva* Pr.
(β) *Id.* — *Idem* Pr.
(γ) *sic.* — *sit* Pr.
(δ) *interius.* — *in terminis* Pr.
(ε) *significatur.* — *signatur* Pr.
(ζ) *significat.* — *signat* Pr.

(α) *qua.* — Om. Pr.

quod (α) principium vespertinæ est species creata, principium vero matutinæ, vel meridianæ, est divina essentia, se habens loco speciei intelligibilis. Et ideo arguens decipitur, putans talem notitiam respectu Dei dici et esse matutinam, et respectu suæ formæ vespertinam; potissime, si talis visio, ut supponimus, fiat per speciem increatam, quæ est divina essentia. — *Ad secundam improbationem*, dicitur quod similiter non valet. Nam, licet talis notitia sit respectu Dei et respectu sui, non tamen est immediatius respectu sui quam respectu Dei. Immo, per oppositum, ex hoc quod illa visio est respectu Dei, ideo est respectu sui : Deus enim visus, est medium quo videntur creaturæ; sicut nunc, per oppositum, creaturæ sunt media (β) in quibus videtur Deus. Et potissime, cum divina essentia in tali visione suppleat vicem speciei intelligibilis, apparet manifeste quod visio a tali specie procedens, directius et immediatius est respectu Dei quam creaturæ. — *Ad tertiam*, dicitur quod, licet illa visio, in suo esse naturali, et ut est quædam qualitas, magis præsentet se quam aliquid aliud, tamen, ut est quoddam signum et visio, directius est respectu Dei quam respectu alterius objecti, cum sequatur repræsentationem speciei intelligibilis a qua procedit, scilicet divinæ essentiæ : quia Deus est objectum principale illius visionis, alia vero sunt objecta secundaria, visa in primo objecto, sicut effectus in causa; et quia propter quod unumquodque tale et illud magis, ideo perfectius est Dei quam respectu alterius objecti, licet magis distet a comprehensione Dei quam a comprehensione aliorum. Et ulterius, dici potest quod, licet speciei sit repræsentare, non tamen visionis; quia visio non proprie repræsentat, sed est effectus repræsentativi. — *Ad quartam probationem*, dicitur quod non valet, sicut nec præcedentes; quia procedit de specie, et non de visione. Dico enim quod illa visio non immutat intellectum, sed est immutatio intellectus; nec terminatur primo et directe ad se, sed divina essentia immutat ad illam, et terminat illam primo et directe.

Quod autem ista visio non sit beatifica nisi pro quanto est respectu Dei, ostendit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q[la] 2, ad 2[um], ubi sic dicit : « In actu, inquit, consideranda sunt duo : scilicet substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet. Actus igitur secundum suam substantiam, principium est naturalis potentia; sed secundum suam formam, principium ejus est habitus. Si ergo ille habitus sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus. Si vero fuerit infusus, erit ejus perfectio a causa exteriori, quæ causat habitum. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suæ perfectionis, a qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungat. Et ideo nostræ beatitudinis nos non sumus causa, sed Deus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod visio Dei non habet rationem beatitudinis absolute secundum suam substantiam, sed ex habitu a quo procedit, scilicet lumine gloriæ, et ex divina essentia, quæ, cum teneat ibi vicem speciei, tenet vicem habitus. Non ergo est perfectio ejus ex hoc quod est respectu sui vel alterius objecti secundarii, sed ex objecto principali, quod est quasi forma ejus; quia ab objecto (α) principali recipit speciem omnis actus.

Dicitur ulterius, quod possibile esset illum actum visionis esse respectu Dei, et non respectu sui. Nec probationes in oppositum inductæ valent. — Non quidem *prima* : quia procedit ex suppositione prius negatorum, scilicet quod omnis visio sit visio sui, et quod primum objectum cognitionis sit ipsa cognitio; hoc enim ostensum est superius non valere. — Similiter *secunda probatio* non valet. Nam, data visione ipsius A, quæ sit B, dico quod, quantumcumque B visio esset æque intensa sicut A, et esset adæquata visibilitati ipsius A, nunquam tamen esset æque perfecta sicut A : quia perfectio ipsius A non attenditur absolute secundum substantiam actus, sed ex ordine ad suum objectum principale; constat autem A esse respectu melioris objecti in infinitum, et procedere ex perfectiori habitu quam B; et ideo nunquam visio B posset esse beatifica sicut est A. Similiter, cum dicit arguens, quod A visio est tante et æque visibilis quante est visio; — dicitur quod hoc falsum est. Quia illa non tantum habet de visibilitate passiva, quante est visio; sed bene habet tantum de visibilitate activa, quante est visio : quia visibilitas activa non æquatur entitati, sed visibilitas passiva; modo (β) constat quod visio creata non tantæ entitatis est, quantum est objectum quod per eam videtur, sed quandoque majoris, quandoque minoris.

Ulterius, dicitur quod principalis consequentia hujus argumenti, qua dicitur : *Si A species, vel A visio, esset potentia intellectiva, prius esset cognitio sui quam alterius objecti; igitur nunc, etc.*, non valet : quia, si A visio vel species efficeretur potentia intellectiva, ita quod eadem res esset visio et potentia visiva, vel intellectio et (γ) potentia intellectiva, tunc talis visio esset Deus, et non creatura; quia in solo Deo idem sunt intellectus et intellectio, secundum quod probat sanctus Thomas, 1 p., q. 54. Ibi enim, art. 1, ostendit quod in solo Deo idem est sua substantia et suum agere et suum intelligere. In secundo, ostendit quod in solo Deo idem est suum intelligere et suum esse. In tertio, ostendit quod in solo Deo idem est sua substantia et sua potentia vel virtus intellectiva (δ). Et ex dictis Dionysii, 11. *Angel.*

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *media.* — *mere* Pr.

(α) *objecto.* — *opposito* Pr.
(β) *modo.* — *non* Pr.
(γ) *et.* — *id est* Pr.
(δ) *intellectiva.* — *intensiva* Pr.

Hierarch., ostendit quod in angelis aliud est substantia, aliud virtus, et aliud operatio; et quod in solo Deo hæc tria sunt idem realiter. Et hoc idem ponit in multis aliis locis. Patet igitur quod non sequitur : *Visio vel intellectio quæ* (α) *est idem cum potentia visiva vel intellectiva* (β), *est prius cognitio sui quam alterius; igitur et visio vel intellectio quæ non est idem cum potentia visiva vel intellectiva :* quia una illarum est Deus, et alia est creatura; et sic sunt alterius rationis.

Item, cum dicit arguens, quod esse visivam potentiam non variat rationem cognitivam nec modum cognoscendi, etc., — patet quod hoc falsum est in omni potentia cognitiva creata, quæ alium modum et ordinem cognoscendi habet quam intellectus divinus, qui est sua visio, sicut patet. Nam nulla sensatio exterior, est sensatio sui; immo sensationes exteriores percipit sensus communis, non autem sensus proprius. Similiter, nulla sensatio interior, est primo et directe cognitio sui. Similiter, licet intellectus humanus possit supra suum actum reflecti, nulla tamen intellectio humana, est propria distincta intellectio sui primo et directe. Similiter, nec intellectio angelica, est primo et adæquate intellectio sui.

De istis diffuse prosequitur beatus Thomas, in multis locis, specialiter, 1 p., q. 87, art. 3, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Sensus proprius sentit secundum immutationem organi materialis a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster intelligit non per materialem immutationem; et ideo non est simile. » — Hæc ille. — Item, q. 78, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Cum aliquis videt se videre, hoc non potest fieri per sensum proprium, qui (γ) non cognoscit nisi per formam sensibilis a quo immutatur, in (δ) qua immutatione perficitur visio, et (ε) ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui (ζ) visionem percipit. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 5, in solutione tertii, sic dicit : « In potentiis materialibus hoc contingit, quod potentia non reflectitur supra actum suum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species potest spiritualiter in pupilla accipi; et ideo visus non potest comprehendere actum suum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo nulla sensatio exterior, est propria et distincta cognitio sui; immo nec sensatio interior.

Quod autem nulla intellectio creata, sit primo et directe intellectio sui, ostendit idem, 1 p., q. 87, art. 3, ubi sic dicit : « Unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu. Ultima autem perfectio intellectus, est ejus operatio : non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati, sicut ædificatio ædificati; sed manet in operante, ut perfectio et actus ejus, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere. Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere; sed tamen objectum sui intelligere est ejus essentia. Unde, etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se (α) intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul uno actu utrumque intelligit : quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, cui nec suum intelligere est objectum proximum, nec sua essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura rei materialis. Et ideo illud quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo dicit Philosophus (2. *de Anima*, t. c. 33), quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Ipsum intelligere humanum, non est actus et perfectio naturæ intellectæ materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut una intellectione intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde (β). Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia. » — Hæc ille.

Ex prædictis etiam patet quod illud quod arguens ibi addit, scilicet quod omnis intelligentia quæ per essentiam suam intelligit se et alia, prius intelligit se quam alia, etc., — non valet ad propositum. Quia, si arguens intelligentiam vocet potentiam intellectivam, tunc nulla intelligentia creata, angelica vel humana, intelligit per essentiam suam, quasi per rationem intelligendi se aut aliud a se; sed indiget

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *visiva vel intellectiva.* — *intensiva* Pr.
(γ) *qui.* — *quia* Pr.
(δ) *in.* — *a* Pr.
(ε) *et.* — Om. Pr.
(ζ) *qui.* — *quæ* Pr.

(α) *se.* — *suum* Pr.
(β) *inde.* — *vide* Pr.

aliqua forma superaddita, quæ dicitur species intelligibilis. Si autem intelligentiam (α) vocet naturam intellectualem, tunc etiam nulla intelligentia creata intelligit se aut alia per essentiam suam; quia quælibet talis intelligit per potentiam intellectivam a se realiter distinctam. Et sic nullomodo potest verificari quod aliqua intelligentia, vel potentia intellectiva creata, per essentiam suam prius cognoscat se quam aliud a se.

Ulterius, sciendum quod, quia in argumento quæritur an visio beatifica sit perfectior (β) respectu Dei quam respectu alterius objecti, hoc potest intelligi tripliciter. Primo modo, quod Deus et creatura videantur æque perfecto (γ) actu; et sic conceditur quod per istum actum æque perfecte videtur creatura sicut Deus, quia eodem actu æque intenso. Secundo modo, quod per istum actum æque comprehendatur Deus sicut creatura, vel quod per istum actum ita ædæquetur tota cognoscibilitas Dei sicut creaturæ; et isto modo dicitur quod per istum actum multo perfectius cognoscitur creatura quam Deus, quia per istum actum comprehenditur creatura, et non Deus. Tertio modo, quod iste actus habeat tantam perfectionem ex objecto creato sicut ex increato; et hoc modo dicitur quod major perfectio est in actu isto ex hoc quod est respectu Dei, quam ex hoc quod est respectu creaturæ, quia ratione primi dicitur beatificus, non autem ratione secundi.

Ad secundum principale dicitur quod illud argumentum procedit de specie intelligibili, et non de visione actuali. Probat enim quod species creata non sufficit ad beatificandum intellectum creatum; non probat autem quin visio creata ad hoc sufficiat. Conceditur autem quod divina essentia immutat immediate intellectum, et perficit per modum actus primi ad eliciendum beatificam visionem, et non aliqua species creata; sed negatur quod divina essentia sit visio, vel actus secundus quo intellectus creatus formaliter videt. Et ideo, si arguens istud secundum jam negatum intendat probare, — dicitur primo, quod divina essentia objective quietat intellectum, et illa visio creata quietat formaliter; et utrumque istorum quietat in se, et per se, et non solum in alio, aut per aliud. Unde patet quod prima consequentia ibidem facta non valet, qua scilicet infertur : A visio solum intrinsece perficit intelligentiam per modum actus secundi formaliter; igitur objectum beatificum non quietat intellectum vel intelligentiam in se, sed solum in A, in qua relucet intentionaliter. Et si (δ), per ulteriora dicta, arguens velit probare quod, secundum istam viam, objectum beatificum non perfecte quietat intellectum creatum in se, — dicitur ad divisionem quam primo loco facit, quod insufficiens est : quia divina essentia non dicitur quietare intellectum creatum per illum actum, solum quia illum efficit, nec solum quia illum objective terminat; sed ideo potius, quia ille actus procedit a divina essentia se habente respectu ejus per modum speciei et habitus, vel potius per modum actus primi elicitivi ejus una cum intellectu creato quem actuat per modum actus primi, et habet se ad A sicut actus primus ad actum secundum in genere intelligibilium; et ulterius, quia essentia est objectum immediatum et immediate terminativum ipsius A : talis enim actus est beatificus, et habet suam perfectionem, quia est talis objecti, et a tali habitu. — Cum etiam ulterius inquiritur, An Deus beatificet quia præsens realiter, vel intentionaliter, etc., — dicitur quod utroque modo. Ideo enim beatificat, quia se habet respectu intellectus ut *quo* producit talem actum, et eum immediate terminat, ita quod immutat immediate intellectum ad visionem sui. Beatificat ergo ut præsens intentionaliter, per modum formæ intelligibilis immediate moventis intellectum ad visionem sui. Et similiter, beatificat ut præsens realiter; quia illa præsentia non est per aliquam speciem mediam, sed per realem Dei essentiam, quæ in se est una vera et realissima essentia. Non tamen unitur intellectui creato in esse reali, sed intelligibili. Et ideo ex illo argumento non potest aliud inferri, nisi quod illa visio A per se beatificat formaliter, et non Deus formaliter; loquendo de beatificante formaliter per modum actus secundi, qui est visio; licet, modo superius expresso, possit dici beatificare formaliter, tanquam se habens ut actus primus respectu intellectus beatificabilis. — Ulterius, cum dicitur quod, si, per impossibile, illa visio esset in anima, Deo non exsistente, anima remaneret beata, etc., — dicitur quod antecedens implicat contradictionem ex duplici capite. Tum quia, Deo non exsistente, nihil esset. Tum quia illa visio non potest imaginari, absque contradictione, esse actus secundus sine actu primo, qui non potest alius esse quam divina essentia, ut supra dictum est. Supposito tamen illo casu, per impossibile, dicendum videtur quod anima per illud accidens nullo modo esset beata : quia illa visio, vel illud accidens, non beatificat absolute secundum suam substantiam, sed ex hoc quod unit ultimo fini, et ex hoc quod procedit a tali habitu; et quia, Deo non exsistente, illa visio non illo modo se haberet respectu ejus, ideo non esset beatifica, nec perfecta, nec proprie visio; quia non haberet pro termino aliquid reale habens esse distinctum a visione et vidente. — Cum autem tertio loco dicitur quod esse divinum, quod divina essentia habet in visione creata, est esse finitum, etc., — dicitur quod ad beatificandum intellectum creatum formaliter, tanquam actu secundo, sufficit

(α) *intelligentiam.* — *intellectivam* Pr.
(β) *perfectior.* — *perfectius* Pr.
(γ) *perfecto.* — *perfecte* Pr.
(δ) *si.* — Om. Pr.

esse finitum; et illo modo Deus beatificat per illam visionem. Sed ad beatificandum formaliter, tanquam actu primo, requiritur esse infinitum; et similiter, ad beatificandum objective, vel effective principaliter. Ideo argumentum solum probat quod nulla species creata beatificat effective, vel objective, vel formaliter, tanquam actus primus; sed cum hoc stat aliquem actum secundum finitum beatificare formaliter.

Ulterius, cum arguens nititur probare quod Deus non quietat intellectum ut præsens realiter, — dicitur primo, *ad primum,* quod, dato, per impossibile, quod Deus non esset, nullum accidens beatificaret intellectum creatum, ut dictum est prius. Nec valet quod dicit arguens, scilicet quod A visio sit totalis perfectio intrinseca intellectus creati beatifica. Tum quia consequentia non valet : quia non solum intellectus beatificatur formaliter per intrinseca, scilicet accidentia sibi inhærentia; immo per extrinseca, puta per actum primum et principale objectum, quæ non sunt sibi intrinseca per modum partis aut inhærentis. Tum quia antecedens potest negari : nam, licet divina essentia non sit intrinseca intellectui creato, modo statim dicto, potest tamen dici esse sibi intrinseca, per modum formæ intelligibilis actuantis actu. Item, istud argumentum, si quid probat, concludit nullam speciem creatam sufficere ad beatificandum intellectum creatum; quod conceditur. Secus est de visione creata. Sed forte arguens deceptus fuit, putando, post multos errantes, quod cognitio actualis sit idem realiter quod species intelligibilis. — Dicitur secundo, *ad secundum,* quod divina essentia beatificat intellectum creatum ut præsens realiter : non tamen quocumque modo realis præsentiæ, sed isto modo, scilicet quia realiter per seipsam, et non per speciem mediam, causat intellectionem sui in intellectu creato, et immediate terminat illam, et unitur intellectui creato per propriam realitatem, non solum per alienam; non tamen realiter hoc modo, quod conveniant in eodem esse reali, nec quod constituant tertiam entitatem realem. Non sic autem est præsens lapidi realiter. Licet etiam divina essentia sit præsens intellectui creato intentionaliter, non tamen valet consequentia ibidem inducta, qua infertur, ergo illa præsentia est per speciem creatam, vel per hoc quod divina essentia est visio formalis creato intellectui; sufficit enim quod teneat vicem speciei et actus primi. — Dicitur tertio, *ad tertium,* quod procedit contra ponentes speciem creatam, non autem contra ponentes visionem creatam : nam, sicut dictum est, essentia divina beatificat intellectum per actum secundum finitum, et per actum primum infinitum.

De responsione quam postea ponit et improbat, dicitur quod ad beatificandum intellectum creatum, requiritur quod Deus immediate terminet visionem. Et tunc, ad primam hujus improbationem, dicitur quod illud et multa præcedentia procedunt ex falsa imaginatione, scilicet quod omnis Dei visio creata terminetur ad aliquam speciem creatam, vel procedat a tali specie; hoc enim supra sæpius est negatum. Item, supponit quod omnis visio creata, sit per speciem creatam, et quod cujuslibet talis objectum reluceat in aliquo creato speculo. Quod autem dicit, quod Deus in specie sui abstractiva relicta ex intuitiva visione terminat immediate, etc., — falsum est. Tum quia talis species, quam arguens fingit, adæquate Deum repræsentans, non est ponenda; sicut alias, in secundo libro (dist. 3, q. 2), visum fuit. Tum quia, dato quod ex visione clara divinæ essentiæ relinqui possint in intellectu creato aliquæ species, illæ tamen potius sunt similitudines rerum visarum in Verbo, quam ipsius divinæ essentiæ; aut, si repræsentant divinam essentiam, non tamen secundum quod in se est, sed secundum aliquam vel aliquas rationes attribuibiles; et nulla cognitio Dei habita per speciem creatam, terminatur immediate ad divinam essentiam secundum quod in se est, sed ad aliquem conceptum attribuibilem, vel alium, in quo relucet Deus. Tum quia omnis cognitio Dei habita per speciem, est aliquomodo mediata. De istis diffuse loquitur sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 13, art. 3, in solutione quarti, ubi sic dicit : « Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum quæ in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quæ erant quasi quædam reliquiæ præteritæ visionis. Quamvis enim ipsum Dei Verbum per essentiam viderit, et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio, nec quantum ad ipsum Verbum, nec quantum ad ea quæ videbantur in Verbo, fuerit per aliquas species, sed per solam essentiam Verbi; tamen ex ipsa inspectione Verbi imprimebantur in intellectu ejus quædam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quæ prius per essentiam Verbi viderat, etc. » — Hæc ille. — Simile ponit, q. 8, art. 5, per totum. Item, 1 p., q. 12, art. 9, in solutione secundi. Tamen, eadem quæstione, art. 2, et *de Veritate,* q. 8, art. 1, et 4. *Sentent.,* dist. 49, q. 2, art. 1, et multis aliis locis, ponit quod nulla creata similitudo potest (α) Deum ita perfecte repræsentare (β), ut per eam videns, ipsam Dei essentiam cognoscere possit. In 2ª 2æ vero, q. 27, art. 4, et 3. *Sentent.,* dist. 27, q. 3, art. 1, ostendit quod Deus non potest a nobis in via immediate cognosci, licet nostra cognitio possit ad eum terminari post multa media. — Quod autem arguens ulterius dicit, quod visio qua (γ) color visione in Verbo mediate videtur (δ), est perfectior visione qua color videtur immediate, utique

(α) *potest.* — *post* Pr.
(β) *repræsentare.* — *repræsentaret* Pr.
(γ) *qua.* — *quod* Pr.
(δ) *mediate videtur.* — *mediante* Pr.

verum est; quia objectum primæ perfectius est objecto secundæ. Et ideo conceditur quod visio mediata, qua aliquid videtur in aliquo objecto perfectiori se, et in quo perfectius est quam in (α) seipso, perfectior est visione ejus immediata, qua videtur in seipso. Sed, si videatur in aliquo medio inferiori se, aut sibi æquali, si possibile sit, semper visio immediata perfectior est visione mediata, cæteris paribus. Unde falsum est, et omnino improbabile, quod visio Dei immediata non sit perfectior visione ejus mediata; quia omne medium quo videtur Deus, est in infinitum imperfectius Deo. Et breviter, omnia ista argumenta probant quod visio beatifica non sit per speciem creatam; sed non probant quod talis visio sit quid increatum, ut sæpe dictum fuit.

Ad tertium principale dico quod illæ auctoritates non sunt ad propositum. Cum enim dicit Augustinus, quod eadem visione beatus est Deus et creatura, non loquitur de identitate visionis secundum numerum aut speciem aut genus, sed de identitate (β) analogiæ, eo modo quo cognitiones ejusdem objecti quandoque dicuntur esse eadem cognitio. Est ergo sensus, quod, sicut ex visione divinæ essentiæ Deus est beatus, ita creatura, videndo essentiam divinam, est beata; ita quod visio Dei et visio creaturæ habent unitatem ex parte objecti, et ex parte rationis videndi, scilicet divinæ essentiæ. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1, in solutione secundi : « Visio illa qua Deum videbimus per essentiam, eadem est cum visione qua Deus videt se, ex parte ejus quo videtur; quia ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus, etc. » — Aliud etiam dictum Augustini, quo dicit quod propter visionem beatificam sunt omnia facienda quæ præcipiuntur, et omnia similia, non juvant. Nam, ut alias, in prima distinctione primi, dictum est, tam Deus quam visio creata divinæ essentiæ (γ) dicitur finis omnium actuum nostrorum, sed diversimode : unum enim dicitur finis intra, alius finis extra; unum est finis quo, alius finis cujus; unum tanquam summe dilectum amore amicitiæ, aliud summe dilectum amore concupiscentiæ. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q[la] 1, sic dicit : « Finis cujuslibet rei habentis esse ab alio, duplex est, unus exterius, scilicet illud quod est desideratæ perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde, cum beatitudo sit ultimus finis hominis, duplex est beatitudo. Una quæ est in ipso, scilicet quæ est ultima ejus perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et hæc est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem præmissa beatitudo in eo causatur (α); et hæc est beatitudo increata, quæ est Deus. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 3[um] : « Duplex est diligibile. Unum quod diligitur per modum benevolentiæ, quando volumus bonum alicujus propter seipsum; sicut diligimus amicos, etiamsi nihil aliud ex eis nobis debeat evenire vel accidere. Aliud est quod diligitur dilectione concupiscentiæ; et hoc est bonum quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum fit; sicut diligimus delectationem, vel vinum, inquantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiæ, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, scilicet cui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiæ, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata, quæ est in nobis, non diligitur nisi dilectione concupiscentiæ. Unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum etiam nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum. Est tamen ultimum concupitum, ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod provenit nobis ex conjunctione ad Deum. Et ideo dicitur esse propter se quæsitum, vel desideratum (β). Utrumque enim importat aliquid ultimum in his quæ diliguntur amore concupiscentiæ. Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum, et concupiscere maximum bonorum, quod nobis proveniat ex Deo; sicut idem est concupiscere vinum, et effectum vini in nobis, scilicet delectationem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo beatitudo formalis, licet sit creatura, tamen quodammodo dicitur finis ultimus, et propter se quæsita. Et ideo nil mirum si Augustinus dicat omnia præcepta propter illam esse implenda, cum etiam dicat quod omnia præcepta divina referuntur ad charitatem, et ipsa est finis omnium. Licet enim sit inconveniens dicere quod omnia quæ præcipimur facere, fienda sunt propter aliquod bonum creatum, tanquam propter summe dilectum, non ulterius in aliud dilectum referibile; tamen non est inconveniens, omnia præcepta fienda esse propter aliquod bonum creatum, tanquam propter summe concupitum, et maximum inter omnia bona nobis a Deo provenientia, ad quod omnia alia opera nostra ordinantur sicut disponens. Meritum enim est dispositio ad præmium; nec debemus aliquid concupiscere, nisi in ordine ad illud.

Similiter auctoritas Hugonis non juvat : quia dicta ejus exponi possunt ad hunc sensum, quod omnes beati, potissime anima Christi, sapiunt et cognoscunt sapientia increata, tanquam actu primo, non autem tanquam actu secundo; quia, si Hugo aliter intellexit, negandus est in hac parte, sicut in multis aliis. Et hanc glossam vel expositionem tan-

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *identitate.* — *veritate* Pr.
(γ) *quodlibet.* — Ad. Pr.

(α) *causatur.* — *creatur* Pr.
(β) *desideratum.* — *designatum* Pr.

git sanctus Thomas in 4. *Sentent.*, ut dictum est, exponendo auctoritatem Augustini.

III. Ad argumenta quorumdam. — Ad argumenta tertio loco contra eamdem conclusionem inducta, nunc respondendum est. Et

Ad primum quidem, negatur consequentia. Et ad probationem, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 58, art. 7, ad 2um : « Duæ, inquit, operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult finem et ea quæ sunt ad finem, et intellectus (α) simul intelligit principia et conclusiones per principia, puta quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut dicit Augustinus (4. *de Gen. ad litt.*, cap. 22, 24, 30). Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito, quod, in anima beata, cognitio rei in Verbo non impedit cognitionem ejus in proprio genere : quia una illarum ad aliam ordinatur; nam vespertina regulatur per matutinam.

Ad hoc idem argumentum aliter respondet, 3 p., q. 9, art. 3, in solutione tertii, quod est tale : « Sicut materia corporalis, est in potentia ad formam sensibilem; ita intellectus possibilis, est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, et aliam minus perfectam. Ergo nec anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem, et aliam minus perfectam. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divina essentia cognoscuntur. Sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediate, per hoc quod ipsa divina essentia unitur menti beatæ, sicut intelligibile intellectui. Quæ quidem divina essentia est forma (β) excedens proportionem cujuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet quin cum hac forma superexcedente simul insint menti rationali species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ. » — Hæc ille. — Item, in 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, q^{la} 5, in solutione primi, dicit quod « istæ duæ scientiæ non sunt unius rationis, nec unius speciei; et ideo non est inconveniens quod sint in eodem, ratione ejusdem ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo in patria duæ cognitiones unius et ejusdem objecti, quarum una est in Verbo, seu matutina, et alia dicitur in proprio genere, seu vespertina, sunt compossibiles, quantumcumque sint intensæ.

Dicitur ulterius, quod causa et ratio cur in via unius rei cognitio impedit alterius rei cognitionem, hæc est : quia illæ duæ res cognoscuntur per diversas species intelligibiles ejusdem generis et ordinis, intellectui inhærentes (α), et ipsum informantes; intellectus autem noster non potest simul actu completo actuari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec unum corpus secundum eamdem superficiem diversis figuris actualiter figurari. Sed cognitio matutina non fit per speciem inhærentem intellectui, nec proprie informative se habentem, ut patet per prædicta. Et ideo cognitio matutina in nullo impedit vespertinam. Sed una vespertina impedit aliam quandoque, et quandoque non, ut post dicetur; quia principium cognitionis vespertinæ est species creata, inhærens intellectui.

Ad dictum vero Augustini, dicitur quod, secundum quosdam, pœna peccati est quod una potentia impediat aliam in sua operatione, et procedit ex vulneratione naturalium per peccatum; quæ omnia in futuro abscindentur. Vel, dato quod tale impedimentum sit naturale, et quod una potentia non possit simul habere duos actus intensos ejusdem ordinis, secus est de actibus diversorum ordinum, quorum unus per alium regulatur et ad alium refertur, sicut dictum est supra.

Ad tertium dicitur quod, licet circa hoc sint diversæ opiniones, securior tamen et planior videtur, quod quilibet beatus a principio suæ beatitudinis habet unicum actum beatificum perpetuum et invariabilem, quo a principio videt in Verbo omnia quæ ibi in posterum est visurus. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 2, q^{la} 4, sic dicit : « Ratio quam assignant philosophi, quod intellectus noster non potest plura simul intelligere, hæc est : Quia oportet quod intellectus figuretur specie rei intelligibilis. Impossibile est autem quod simul figuretur pluribus speciebus, sicut impossibile est quod idem corpus figuretur simul pluribus figuris. Et ideo, si aliqua cognoscantur per unam speciem, illa nihil prohibet simul cognosci : sicut homo intelligens quidditatem hominis, simul intelligit animal et rationale; et propter hoc intellectus intelligens propositionem, simul intelligit subjectum et prædicatum, quia intelligit ea ut unum. Et ideo, cum anima Christi (β) intelligit omnia quæ sunt in uno, scilicet in Verbo, etiam simul et unico intuitu omnia actu cognoscit. Et similiter est de omnibus aliis beatis, quantum ad omnia quæ in Verbo videntur. Secus autem est de illis quæ (γ) vident per species diversas, quæ simul videri non possunt. » — Hæc ille. — Item, ibidem, q^{la} 2, dicit quod « unusquisque tanto plures creaturas in Verbo cognoscit, quanto perfectius Verbum intuetur ». Ex quo patet quod, si beatus nunc cognovit in Verbo aliquam

(α) *intellectus.* — Om. Pr.
(β) *est forma.* — Om. Pr.

(α) *inhærentes.* — *inhærentis* Pr.
(β) *quæ.* — Ad. Pr
(γ) *quæ.* — *qui* Pr.

creaturam et non aliam, non potest per eamdem visionem videre noviter alias creaturas prius non visas, nisi perfectius videret Verbum quam prius, ac per hoc nisi esset beatior quam prius; quod est erroneum, quia beatitudo, potissime essentialis, non augetur. Simile dicit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5. Item, 1 p., q. 12, art. 10.

Ad secundum dicitur quod locutio Dei per propriam substantiam, est manifestatio alicujus per visionem Verbi. Locutio autem per subjectam creaturam, est manifestatio alicujus per aliquod signum creatum; sicut tuba ad aliquid (α) manifestandum causat sonum sensibilem, vel in intellectu speciem intelligibilem, aut alium habitum, vel actum. Dico ergo quod Deus loquitur angelis per suam substantiam, vel per Verbum suum : non ita quod ipsum Verbum sit actus intelligendi ipsi angelo, aut actus audiendi; sed isto modo, quia Verbum divinum, in cognitione angeli vel alterius beati, tenet locum speciei, et est quo intellectus beati intelligit, tanquam actu primo, sed non tanquam actu secundo. Item, sicut dicunt Adam et Gregorius, non dicit Augustinus quod angeli audiunt per Dei substantiam, sed quod Deus loquitur eis per suam substantiam; quæ duo forte differunt, scilicet loqui et audire intellectualiter. Sed prima solutio videtur planior.

Ad quartum, negatur antecedens. Immo, secundum multos, non est contradictio quod anima uniatur Deo hypostatice, et tamen nec fruitione creata nec increata fruatur Deo; quia forte posset assumi sine gratia gratum faciente. Et ad probationem, dicitur quod est fallacia compositionis et divisionis. Arguitur enim a divisis ad conjunctum, quasi sic arguendo : *Hoc unitum animæ Christi est beatitudo; et hoc est suum, scilicet animæ Christi; igitur hæc est beatitudo animæ Christi;* quasi si sic argueretur : *Iste canis est pater; iste canis est tuus; igitur iste canis est pater tuus.* Dico enim quod ex illa unione hypostatica, bene sequitur quod beatitudo divina, sit animæ Christi; sed non sequitur quod sit sibi beatitudo, vel visio, aut fruitio; sed est ejus tanquam supponitans eam, vel sustentans, vel assumptor ejus (β). De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 1, in solutione noni, sic dicit : « Quamvis Verbum sit magis intraneum animæ Christi quam aliqua ejus potentia, prout eam sustinet et in esse conservat; tamen intellectus, vel aliqua alia potentia, est magis unum cum anima : quia non solum in persona, sed in natura, secundum quod potentia est quædam perfectio animæ; non autem Verbum. Unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per Verbum sicut per intellectum. » — Hæc ille. — Et sicut ipse dicit de Verbo, ita dicendum est de visione et fruitione increata.

Ad quintum dicitur quod per alias vias vitari potest quod anima Christi unita Verbo hypostatice non potuit peccare : quia scilicet anima ejus et corpus erant quoddam organum divinitatis, ita quod omnis operatio illius animæ erat operatio divini suppositi, quod se habebat ut operans, et anima ut principium quo operationum; sicut ergo divinum suppositum non potest peccare, ita nec anima sibi hypostatice unita. Et hanc rationem tangit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 12, q. 2, art. 1, ut superius (dist. 12, q. 1) visum fuit.

Ad sextum, negatur major. Nam, sicut alias dictum est de gratia animæ Christi, ita dicendum est de ipsius beatitudine. De gratia autem animæ Christi, visum fuit, dist. 13, quod non est maxima creabilis a Deo, nec est infinita simpliciter, sed secundum quid, modo ibi exposito. Consimiliter, dico quod beatitudo animæ Christi fuit tanta, quod Deus majorem beatitudinem conferre non potuit, quantum ad illa quæ pertinent ad speciem et rationem beatitudinis, et quantum ad illa quæ pertinent ad statum beatitudinis creatæ, de potentia Dei ordinata; sed de potentia absoluta, utique potuisset intensiorem beatitudinem creasse. Verumtamen nulla creatura modo producta habet naturalem capacitatem ad majorem beatitudinem; sed Deus posset facere majorem capacitatem naturalem, et forte in aliqua creatura rationali, vel angelica, est capacitas obedientialis ad majorem gratiam et ad majorem beatitudinem quam sit illa.

Ad septimum dico quod, si beatitudo creata, esset præsens animæ Christi sine quacumque informatione, non esset ejus ultima perfectio, cum non esset ejus actus secundus, qui est operatio; et ideo anima per illam nullo modo beatificaretur; sicut nec lignum esset formaliter calidum, calore sibi præsente sine inhæsione. Et patet exemplum de accidentibus Eucharistiæ, quæ sunt præsentia corpori Christi, et tamen non reddunt illud quantum aut quale, quia non inhærent sibi. Sic in proposito.

Ad octavum, negatur similitudo posita in antecedente. Quia non est de ratione illius quod est suppositum alicujus naturæ vel formæ, quod sit ejus perfectio formalis; sed hoc est de ratione beatitudinis naturæ intellectualis. Et quia divinæ beatitudini repugnat perficere formaliter creaturam, ideo repugnat ei esse beatitudinem formalem creaturæ. Et ad hoc facit dictum sancti Thomæ superius recitatum, in solutione quarti. Unde, si hoc argumentum valeret, non solum concluderet quod anima Christi esset formaliter beata beatitudine increata, immo quod formaliter intelligeret intellectu increato, et vellet voluntate increata, et esset omnipotens et Deus omnipotentia et divinitate increata, et vivens vita increata; et multa alia falsa et erronea concluderet.

Ad nonum, negatur minor. Et ad primam ejus

(α) *tuba ad aliquid.* — *tu ad hoc* Pr.
(β) *et hujus.* — Ad. Pr.

probationem et sequentes, dicitur quod stant et fundantur in hac falsa propositione, scilicet quod assensus causatus ex visione Verbi possit esse falsus, loquendo in sensu composito. Dico enim quod, sicut fidei non potest subesse falsum, ita nec assensui prædicto. Et, licet oppositum illius quod anima Christi ex visione Verbi assentit, sit absolute contingens (α), efficitur tamen impossibile ex suppositione : sicut, licet ista propositio in se considerata, *Dies judicii non erit*, sit absolute contingens, cujus oppositum tenet fides; tamen impossibilis est, ex suppositione divinæ revelationis, et sua opposita, scilicet *Dies judicii erit*, est necessaria necessitate suppositionis, scilicet si est revelata : ita quod ista conditionalis est necessaria, *Si Christus prædixit diem judicii esse futuram, dies judicii fuit vel erit;* et similiter ista copulativa est impossibilis, *Christus prædixit, aut revelavit, aut assentit quod dies judicii erit, et tamen dies judicii non fuit nec erit.* De hoc sanctus Thomas in suo simili loquitur, *de Veritate*, q. 12, art. 11, ubi sic dicit : « In prophetia est duo considerare : scilicet ipsas res prophetatas, et cognitionem quæ de illis habetur. Et horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsæ enim res prophetatæ, sunt immediate a causis mobilibus (β), sicut a causis proximis, sed a causa immobili, sicut a causa remota. Cognitio vero prophetica, econtra, est a divina præscientia, sicut a causa proxima; a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa, sed est solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam, et non causam primam. Unde ipsæ res prophetatæ, mobiles sunt; sed prophetica cognitio est immobilis, sicut divina præscientia a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quæ est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina præscientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quæ est ejus signum, immobilem habeat veritatem. Quomodo autem præscientia Dei est immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quæstione, de scientia Dei (*de Veritate*, q. 2, art. 13); unde non oportet hic repetere, cum tota immobilitas prophetiæ dependeat ex immobilitate divinæ præscientiæ. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione octavi, sic dicit : « Illud quod est prophetatum non evenire, habet simile judicium sicut et præscitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi vel negari, dictum est in quæstione de scientia Dei (ibid.). » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 1, art. 3, ubi quærit, Utrum fidei possit subesse falsum, arguit sic, secundo loco : « Abraham credidit Christum nasciturum. Sed post tempus Abrahæ, Deus potuit non incarnari; sola enim sua voluntate carnem assumpsit; et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Deum non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile, etiam post tempus Abrahæ. Sed, secundum quod cadit sub divina præscientia, quamdam necessitatem infallibilitatis habet; et hoc modo cadit sub fide. Unde, prout cadit sub fide, non potest esse falsum. » — Hæc ille. — Similia dicit, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 1, qla 3, in solutione secundi. Item, 2ª 2æ, q. 171, art. 6, sic dicit : « Prophetia est quædam cognitio, intellectui prophetæ impressa ex divina revelatione, per modum cujusdam doctrinæ. Eadem autem est veritas cognitionis in discipulo et in docente : quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut et in rebus naturalibus, forma geniti est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum, dicit Hieronymus, quod *prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ.* Oportet ergo eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum. Unde et prophetiæ non potest subesse falsum. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, hoc modo ista conditionalis est vera, *Si aliquid est prophetatum, erit,* sicut ista, *Si aliquid est præscitum, erit.* In utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subjicitur divinæ præscientiæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet solutio ad argumentum : nam minor est falsa; nam de futuris contingentibus potest haberi infallibilis assensus per notitiam creatam. Et ad probationem minoris, dicitur quod nullus nostrum potest decipere animam Christi, nec facere quod judicaverit erronee : quia, si ipsa ex divina revelatione judicaverit quod isti hodie peccabunt, illa propositio, licet sit absolute et in se contingens, tamen necessaria est ex suppositione; et ita non potest ab hominibus falsificari, si illi Christus assensit; ita quod ista copulativa est impossibilis, *Christus assensit isti propositioni, et ista tunc fuit falsa.* Unde, licet illa propositio absolute possit esse falsa, non tamen cum tali suppositione, nec stante illa suppositione. Et per idem patet ad confirmationem.

Ad decimum dicitur (α) quod causa quæ ibidem assignatur, scilicet cur divina essentia non potest esse formalis visio creaturæ, satis bona est. Licet enim ex hoc quod intellectus creatus intelligit per divinam essentiam ut per actum primum, non sequatur quod infinite intelligat; tamen, si per eam

(α) *contingens.* — *cum agens* Pr.
(β) *mobilibus.* — *moventibus* Pr.

(α) *dicitur.* — Om. Pr.

intelligeret ut per actum secundum, necessario infinite intelligeret. De primo sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 3, ad 6um, sic dicit: « Actio, inquit, non attribuitur tantum formæ, quæ est actionis principium, sed etiam composito; sicut calefactio attribuitur calido, non tantum (α) calori. Et ideo actionem oportet mensurare non solum secundum formam, quæ est principium actionis, sed etiam secundum subjectum formæ. Sed forma quæ non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subjecti, quia non habet esse nisi inquantum est actus talis subjecti; et ideo mensura talis formæ est mensura compositi. Sed forma quæ est per se subsistens, habet aliquem modum inquantum est res subsistens, et quemdam modum secundum quod est actus talis subjecti; et hic modus accipitur secundum mensuram qua perfectibile pertingit ut perficiatur tali forma; et ex hoc modo mensuratur actio. Essentia autem divina est per se subsistens. Et ideo visio quæ per eam fit in intellectu creato, non mensuratur secundum modum infinitum, qui est ipsius essentiæ, sed secundum modum quo intellectus pertingit ad hoc quod per illam perficiatur. Ad hoc autem pertingit, inquantum ei conjungitur per lumen gloriæ, quod est finitum. Et ideo visio est finita ex parte videntis. » — Hæc ille. — Secunda vero pars solutionis patet. Nam, cum intellectio et intelligere sint (β) idem realiter, et similiter actio et agere, impossibile est aliquem actum agere vel intelligere actione vel intellectione infinita, quin suum intelligere vel agere sit (γ) infinitum, et per consequens quin infinite intelligat et agat. Et cum probatur oppositum hujus secundæ partis, negando consequentiam, qua ex infinitate actionis infertur infinitas ipsius intelligere vel agere; — dicitur ad primam probationem, quod assumit falsum, sine probatione, scilicet quod per eam dictam cognitionem Verbi vel aliam possit aliquis intellectus creatus cognoscere nunc hoc, nunc illud, nunc intense, nunc remisse. Hoc enim negatur; quia in visione Verbi non est talis variatio, ut supra dictum fuit.

Ad confirmationem vero, dico, negando assumptum ibidem, scilicet quod cognitio manens eadem res, possit remanere in potentia cognitiva, eam informando, et non esse cognitio. Et ad probationem, dico quod, dato aliquo minimo visibili in remotissima distantia, si illud ulterius recederet, non remaneret ejus visio in oculo; immo illa res quæ erat visio, non solum desineret esse visio, immo desineret penitus esse; et similiter ejus species causata in oculo. Nec est inconveniens in talibus entibus intentionalibus et perfectis dare ultimum instans sui esse, sicut nec in relationibus et hujusmodi, quæ causantur sine motu continuo et per quamdam resultantiam, ut alias dictum fuit, in secundo (dist. 2, q. 2). Verumtamen moderni aliter dicunt ad hoc argumentum. Negant enim quod sit dare minimum visibile, sed maximum non visibile. Et similiter, non concedunt remotissimam vel maximam distantiam, a qua aliquid est visibile; sed concedunt minimam, a qua non est visibile.

Ad undecimum dico quod dictum Commentatoris non juvat. Nam Commentator non vult quod intellectus noster possit intelligere per intellectum agentem, sicut per actum secundum, sed quasi per actum primum; ita quod ille intellectus tenet locum speciei intelligibilis, non autem locum intellectionis seu actus secundi. Verumtamen ipse in hoc erravit: quia non est nobis possibile in via, immo est simpliciter impossibile, quod aliqua substantia separata, præter primam, sit illo modo forma intelligibilis respectu alterius intellectus; quia, sicut prædictum est, sola prima forma est actus purus in genere entium et intelligibilium, et sola illa potest esse forma alterius intellectus a se suppositaliter distincti, aut illum actuare. — De dicto autem Hugonis, dictum est prius (in responsione ad tertium Joannis de Ripa). Si enim intelligat quod in anima non fuit alia sapientia præter sapientiam increatam, falsum dicit. Si vero intelligat quod, in visione Verbi, anima Christi non habet alium actum primum quam divinam sapientiam, verum dicit. — Dictum autem Magistri non juvat. Quia non dicit verum, in hoc quod anima Christi sciat omnia quæ scit Deus, nisi intelligat de scitis et cognitis a Deo scientia visionis. Et, licet talia sint secundum quid infinita, non tamen oportet quod actus quo anima Christi intelligit talia, sit simpliciter infinitus, sed secundum quid et materialiter, ut postea dicetur.

Ad duodecimum dico quod similitudo ibidem data non valet. Nam album non necessario efficit albedinem qua est formaliter et actu album; sed intelligens creatum, necessario efficit intellectionem qua formaliter intelligit. Divina autem intellectio, aut divina essentia, non potest effici creatura, nec esse actio creaturæ. Similiter, non puto quod oculus asini posset efficere visionem quam efficit oculus hominis, ac per hoc, nec per illam visionem qua videt homo, posset videre asinus; nec per intellectionem qua intelligit angelus, posset homo intelligere. — Cum autem dicit quod omne quod est colorabile qualibet specie coloris, etc., — non valet. Quia forte idem color non posset transferri de subjecto in subjectum. Tum etiam quia non videtur esse aliquid in rerum natura, quod sit (α) colorabile qualibet specie coloris, nisi forte secundum apparentiam, ut in (β) iride, aut nubibus, vel hujus-

(α) *tantum.* — *tamen* Pr.
(β) *sint.* — *sit* Pr.
(γ) *sit.* — Om. Pr.

(α) *sit.* — *sicut* Pr.
(β) *de.* — Ad. Pr.

modi (α). Tum quia non est aliqua potentia cognitiva, sensitiva aut intellectiva, quæ qualibet specie sensationis aut intellectionis possit sentire vel intelligere (β). — Quod autem dicit de albatione divinæ essentiæ, nihil valet. Tum quia divina essentia non potest ullo modo dici formaliter alba secundum se, quasi ipsa in se et secundum se formaliter albeat, sed solum per quamdam remotam communicationem idiomatum; anima vero non potest intelligere formaliter aliqua intellectione per hujusmodi (γ) remotam communicationem, plus quam corpus Christi divinitati unitum. Tum quia, si hujusmodi (δ) communicatio idiomatum in proposito valeret, sequeretur (ε) quod anima Christi, propter unionem ad divinam intellectionem, posset dici formaliter intelligens intellectione increata.

Ad decimumtertium dicitur quod non aliud potest inferre, nec proprie, nisi quod essentia divina potest se habere, respectu intellectus creati, ut species intelligibilis, et quasi actus primus, non tamen ut actus secundus; quia repræsentare spectat ad speciem intelligibilem, et non ad intellectionem.

Ad decimumquartum dico quod cognitio matutina dicitur illa cujus formale principium est divinum Verbum, vel divina essentia, tanquam actus primus; sed vespertina cognitio dicitur illa cujus formale principium est species creata, ut dicit sanctus Thomas, in multis locis. Tamen nec hæc nec illa visio esset divina essentia, sed ejus effectus, ut sæpius dictum est. Et ideo arguens decipitur, ex ignorantia quid nominis vel quid rei terminorum notitiæ matutinæ et vespertinæ.

Ad decimumquintum dicitur, negando minorem: quia, licet Deus sit perfectum lumen, tamen ex hoc non sequitur quod possit esse manifestatio vel cognitio sui, respectu creaturæ, tanquam actus secundus; sed solum sequitur quod Deus, per sui intelligibilem præsentiam, potest intellectum immutare ad sui cognitionem, nec indiget specie media in qua reluceat, per quam fiat apparens in actu primo. Immo, ex hoc quod est perfectum lumen, et subsistens independens, sequitur quod non potest esse visio, aut fruitio, aut dilectio, aut quovismodo actio creaturæ; quia omnis talis inhæret, dependet et fluit a creatura.

Ad decimumsextum dico quod dilectio qua diligimus Deum, effective, vel formaliter, tanquam forma exemplari, est Deus; non tamen illa qua diligimus Deum tanquam actu secundo. Nec unquam illa fuit opinio Augustini aut Magistri *Sententiarum*, sicut ostendit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 23, art. 2, ubi sic dicit: « Magister, 17 dist., 1. *Sentent.*, ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua (α) intentio, quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosi, mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei, aut fidei, aut alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed, si quis recte consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum, etc. » — Hæc ille.

Ad decimumseptimum, negatur consequentia. Nam, licet cognitiones beatorum sint inæquales, tamen per quamlibet earum videtur quidquid est formaliter in Deo. Nec oportet quod ille qui remissius cognoscit, erronee cognoscat, vel quod cognoscat aliter quam est. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 4, ad 3um, sic dicit: « Intensio secundum quam aliquid dicitur magis aut minus, non solum causatur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum; sicut patet in intensione lucis corporalis. Et sic etiam lumen spirituale (β) intenditur in uno beatorum, magis quam in alio, per majorem assimilationem ad Deum; quamvis in nullo inveniatur aliquid contrarium illi lumini. » — Hæc ille. — Dico ergo quod omnis visio beatifica ostendit Deum infinite perfectum, et bonum, et diligibilem; licet modus cognitionis hujus et illius sit diversus in perfectione. Unde sanctus Thomas, ibidem, ad 4um, dicit: « Quilibet beatus videbit Deum esse eo modo quo est; tamen modus unius videntis erit alius a modo alterius. » Et ad replicam ibi factam, dico quod æque diligibilis apparet Deus per unam visionem beatificam, sicut per aliam. Quia tamen una cognitio est in se perfectior alia, et infinita diligibilitas objecti clarius apparet per unam quam per aliam, ideo potest ad eam sequi major dilectio quam ad aliam. Et similiter, propter majorem habitum gratiæ et charitatis, et majorem motionem Spiritus Sancti, et propter multa alia.

Ad confirmationem, dico quod non est simile de illis corporalibus visionibus: quia una illarum fit per speciem rei visibilis, imperfectius repræsentantem rem visibilem quam alia; omnes autem visiones beatorum fient per divinam essentiam, tanquam per formam intelligibilem, quæ in se est uniformis. Et hanc solutionem tangit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 1, ad 12um. Argumentum enim est tale: « Quanto visus est fortior, tanto magis aliquid remotum videri potest. Ergo infinite distans non potest

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *vel intelligere.* — Om. Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ε) *sequeretur.* — *sic* Pr.

(α) *sua.* — *sui* Pr.
(β) *spirituale.* — *spiritualiter* Pr.

videri nisi a visu infinitæ virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat ab intellectu creato. Cum ergo nullus intellectus creatus, sit infinitæ virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ideo oportet esse majorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus est potentia passiva. Potentia autem passiva, quanto est perfectior, tanto magis potest moveri a minori (α) : quanto enim aliquid est magis calefactibile, tanto a minori calefit. Quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, et tanto minus est quod ad visum pervenit de visibili; sed, si æqualis forma proveniret a propinquo et remoto, non (β) magis videretur propinquum quam remotum. Ipse autem Deus, quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota ejus essentia conjungitur intellectui. Et ideo non est simile. » — Hæc ille.

Ad decimumoctavum dico primo, quod cognitio, quæ est actus secundus, non repræsentat objectum; sed species intelligibilis, quæ est actus primus; et similiter verbum procedens a cognitione. Dico ulterius, quod, quia forma intelligibilis, in visione beatifica, est immensa, non est inconveniens si repræsentat absolutum et relativum, præsertim talia quæ non sunt realiter distincta in Deo, sed omnino idem realiter.

Ad decimumnonum dico quod Deus potest se ostendere sine medio inter intellectum creatum et suam essentiam, quod se habeat per modum actus primi, et similitudinis objecti præviæ ipsi actui, et elicientis actum; et ita potest se ostendere immediate, hoc est, sine medio *quo*. Sed non potest se ostendere sine medio *sub quo*, hoc est, sine lumine creato gloriæ. Potest autem se ostendere sine medio *in quo*, id est, sine objecto præcognito. Sed nullo modo potest se ostendere sine medio quod sit actus secundus, id est, visio creata. Visio enim creata (γ) quælibet potest (δ) dici medium, inquantum differt ab intellectu et ejus objecto; non tamen potest dici medium speculare, quasi objectum primum per quod deducatur (ε) in cognitionem secundi, et quod reddat cognitionem proprie mediatam, aut ænigmaticam, aut specularem. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 6, in solutione undecimi, sic dicit : « Operatio intelligibilis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum; sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1, in solutione decimiquinti : « Medium, in visione corporali et intellectuali, invenitur triplex. Primum est medium *sub quo* videtur; et hoc est illud quod perficit visum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium *quo* videtur; et hæc est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad speciale objectum; sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium *in quo* videtur; et hoc est illud per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem; sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quæ in speculo præsentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus, per cognitionem effectus, ducitur in causam (α), vel e converso. In visione ergo patriæ, non est tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo. Nec erit ibi secundum (β) medium; quia ipsa divina essentia erit forma qua intellectus videbit Deum. Sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi essentiæ increatæ, modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata; quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi. » — Hæc ille. — Simile ponit, *de Veritate*, q. 18, art. 1, in solutione primi, satis prolixe; et in fine, sic dicit : « Homo, post peccatum, triplici medio indiget ad videndum Deum : scilicet ipsa creatura, qua in Dei cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur, sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut fidei et sapientiæ. In statu vero ante peccatum, indigebat duplici medio : scilicet medio quod est similitudo Dei, et quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem tantum uno medio indigent, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio : ipse enimmet est lumen quo seipsum videt. » — Hæc ille. — Ex quibus patet sine quo medio potest Deus videri, et sine quo non.

Cum autem dicit arguens, quod nulla contradictio apparet, Deum ostendere se intellectui creato immediate, etc.; — dicitur *primo*, quod expressa contradictio est, quod creatura videat Deum sine visione qualicumque, ut de se patet. Dico *secundo*, quod contradictio est, creaturam videre vel intelligere intellectione aut visione increata : quia omnis actio, vel est idem cum suo agente quod per illam agit, vel profluit ab eo; modo divina essentia nullo modo potest profluere ab agente creato, et multo minus potest sibi identificari. Dico *tertio*, quod contradi-

(α) *a minori*. — Om. Pr.
(β) *non*. — *nam* Pr.
(γ) *Visio enim creata*. — Om. Pr.
(δ) *potest*. — *possit* Pr.
(ε) *deducatur*. — *denominatur* Pr.

(α) a verbis *et sic* usque ad *causam*, om. Pr.
(β) *secundum*. — *tertium*. Pr.

ctio est, intellectum creatum agere actionem excedentem facultatem suæ naturæ, nisi per aliquid prævium tali actioni elevetur et fortificetur virtus ejus naturalis; constat autem quod visio divinæ essentiæ excedit facultatem cujuslibet intellectus creati, etc. Hanc rationem tangit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 5, ubi sic dicit : « Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quæ sit super naturam suam; sicut, si aer debeat recipere formam ignis, oportet quod disponatur dispositione (α) ad talem formam. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad videndum divinam essentiam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei (β) virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ, illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lucens et lux. Et istud est lumen de quo dicitur, *Apoc.* 21 (v. 23), quod *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud 1. Joan. 3 (v. 2) : *Cum apparuerit, similes ei erimus.* » — Hæc ille. — Simile ponit, *de Veritate,* q. 20, art. 2 : « Oportet, inquit, in anima Christi ponere aliquid superadditum, ratione naturæ : quia videre divinam essentiam, est supra conditionem cujuslibet naturæ creatæ; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur ad illam beatam visionem. » — Hæc ille. — Et simile dicit, q. 8, art. 3. Et similiter, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 6. Et similiter, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, q^la 3. — Sciendum tamen quod, *de Veritate,* q. 10, art. 11, et, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 7, ponit quod, per divinam potentiam, miraculose fieri posset quod intellectus creatus sine lumine gloriæ divinam essentiam videret. Unde, in quarto, sic dicit : « Cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturæ, status (γ) viæ, in qualibet rationali creatura, dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturæ consistit in visione Dei per essentiam. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiæ dispositæ et perfectæ ad dignissimum objectum, ut patet, 10. *Ethicorum* (cap. 4 et 7). Et ideo, ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem inhærentem, quam dicimus esse lumen gloriæ. Sic autem nulla pura creatura, in statu viæ exsistens, potest videre Deum per essentiam. Homo enim, per omnes dispositiones quas in statu viæ habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat quidquid intelligit per species a sensu abstractas; quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per Philosophum, 3. *de Anima* (t. c. 39). Intellectus etiam angeli, in statu viæ exsistens, per omnes dispositiones naturales vel gratuitas non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat omne quod intelligit (α) per formas creatas, ad quas naturalis ejus facultas determinatur. Deus autem in sua essentia videri non potest, nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam. Unde patet quod nullus intellectus puræ creaturæ, in statu viæ exsistentis, potest in visionem Dei per essentiam, per aliquam dispositionem sibi inhærentem. Sed contingit aliquando, divina virtute, quod aliqua res miraculose perducitur (β) in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhærentes; sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat. Et similiter, potest miraculose fieri quod, divina virtute, aliquis intellectus non habens nisi dispositiones viæ, elevetur ad videndum divinam essentiam. Nec tamen ex tali visione potest dici beatus (γ) simpliciter, sed secundum quid, scilicet inquantum communicat in aliquo actu beati. Sicut etiam aliquod corpus, in statu gravitatis exsistens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis : sicut de Habacuc legitur, *Danielis* ult. (v. 35), et de tribus pueris conservatis in fornace, *Danielis* 3 (v. 24); nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quæ fiunt miraculose, non dicuntur possibilia secundum naturam in qua fiunt, sed tantum secundum virtutem facientis : non enim dicitur, proprie loquendo, quod cæcus possit fieri videns, sed quod Deus potest facere eum videntem. Et ideo dicendum quod nulla pura creatura, in statu viæ exsistens, potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat, adhuc manens in statu viæ, etc. » Similia dicit, *de Veritate,* ubi supra (q. 10, art. 11) : « Sicut Deus, inquit, potest aliqua corpora perducere (δ) ad effectus quorum dispositio in prædictis corporibus non invenitur, sicut Petrum super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere, ut divinæ essentiæ uniatur in statu viæ, illo modo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriæ perfundatur. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur velle quod lumen gloriæ non sit absolute necessarium ad hoc quod intellectus creatus divinam essentiam videat, sed solum ad hoc quod intellectus creatus efficiat talem visionem. Et sic videtur quod intellectus creatus potest videre per visionem a se non effluentem (ε), sed in se mere passive receptam;

(α) a verbis *quæ sit* usque ad *dispositione,* om. Pr.
(β) *ei.* — *eis* Pr.
(γ) *status.* — *in statu* Pr.

(α) *intelligit.* — Om. Pr.
(β) *perducitur.* — *producitur* Pr.
(γ) *beatus.* — *beatificus* Pr.
(δ) *perducere.* — *producere* Pr.
(ε) *effluentem.* — *affluentem* Pr

quod est contra dicta. — Sed sciendum quod, cum sanctus Thomas dicit, in præallegatis locis, quod sine lumine gloriæ potest intellectus creatus perduci ad videndum divinam essentiam, hoc intelligit per hunc modum, quod scilicet, sine lumine gloriæ inhærente per modum habitus, potest intellectus creatus ad hujus visionem perduci, non tamen sine lumine se habente per modum habitus aut passionis. Et hunc sensum ipse exprimit, *de Veritate,* q. 20, art. 2, ubi sic dicit : « Nulla creatura potest ad hoc pertingere, scilicet ad videndum divinam essentiam, nisi aliquo lumine elevetur ad illam beatam visionem. Quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus, ipsam animam ejus beatificans a principio suæ creationis (α). » — Hæc ille. — Item, q. 13, art. 2 : « Paulus in raptu non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid; quamvis mens ejus illustrata fuerit supernaturali lumine ad videndum Deum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen a sole, ut quidem forma manens, quasi connaturalis effecta; sicut in stellis, et carbunculo, et hujusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a sole, sicut quædam passio transiens; sicut in aere : non enim efficitur lumen forma, scilicet manens in aere, quasi connaturalis; sed transit abeunte sole. Similiter etiam lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Uno modo, per modum formæ connaturalis effectæ et permanentis; et sic facit mentem simpliciter beatam ; et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo, contingit lumen gloriæ mentem humanam, sicut quædam passio transiens; et sic mens Pauli in raptu fuit (β) lumine gloriæ illustrata : ipsum etiam nomen ostendit (γ) raptim et pertranseundo hoc esse factum. Unde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriæ, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas ejus, etc. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2ª 2æ, q. 175, art. 3, in solutione secundi argumenti.

Ad vigesimum dicitur quod antecedens implicat contradictionem : nam sensatio (δ) non informans potentiam, non potest uniri potentiæ æque intime sicut sensatio informans. Ulterius, dicitur quod potentia sensitiva non potest sentire per aliquam sensationem quæ non sit actio immanens, et ita formaliter inhærens, et a potentia realiter procedens et effluens.

Ad vigesimumprimum dictum est prius. Quia non est de ratione speciei intelligibilis quod procedat ab intelligente, vel quod formaliter actuet aut inhæreat cuicumque ; est tamen (ε) de intellectione creata, quæ est actus secundus. Et ideo essentia divina potest supplere vicem speciei, non autem intellectionis. — Quod autem dicitur de habitu, non obstat : quia in habitu sunt duo, scilicet quod est actus mixtus potentiæ, et quod est principium operandi; primum sapit imperfectionem, non autem secundum ; et ideo essentia divina supplet vicem habitus quoad secundum, et non quoad primum. Item, non oportet quod omnis forma intelligibilis se habeat per modum habitus in omnibus; sicut patet cum angelus intelligit seipsum.

Ad vigesimumsecundum dico quod non omnis præsentia actionis ad rem, sufficit ad hoc quod res illa agat per hujus actionem. Unde, si argumentum valeret, similiter probaret quod musca posset agere per actionem quæ est Deus, cum sit ei summe præsens. Dico ergo quod, ad hoc quod intellectus per aliquam intellectionem intelligat, requiritur præsentia intellectionis ad intellectum, sicut perfectionis ad perfectibile, et actus secundi ad suum principium ; hoc autem non convenit nec potest convenire divinæ essentiæ, aut increatæ intellectioni illius intellectus creati.

Ad vigesimumtertium, negatur antecedens. Nec probatio valet : quia cognitio multarum creaturarum est impertinens ad beatitudinem; cognitio autem aliquarum creaturarum requiritur ad bene esse beatitudinis; cujusmodi est cognitio de qua procedit argumentum, et cognitio suimet, et hujusmodi. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 4, ad 12um, sic dicit : « Quamvis nulla cognitio creaturæ sit de substantia beatitudinis, quasi beatificans; tamen aliqua cognitio creaturæ pertinet ad beatitudinem, quasi necessaria ad aliquem actum beati : sicut ad beatitudinem angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas de quibus debent Deum laudare. Vel dicendum quod, si etiam cognitio creaturæ nullo modo ad beatitudinem pertineat, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ æqualiter se habeat ad visionem beatitudinis. Cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant (α) : sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam vero nonnisi per multa media; et ad hæc cognoscenda non potest quilibet per se devenire, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio (β) rationum intelligibilium de effectu, respectu essentiæ divinæ : quia quædam sunt latentiores, et quædam manifestiores; et ideo ex visione divinæ essentiæ quædam videntur, et quædam non. » — Hæc ille, etc.

(α) *creationis.* — *carnis* Pr.
(β) *fuit.* — Om. Pr.
(γ) *hoc.* — Ad. Pr.
(δ) *sensatio.* — *secundario* Pr.
(ε) *tamen.* — Om. Pr.

(α) *lateant.* — *latent* Pr.
(β) *cognitio.* — *de cognitione* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dicitur quod scientia infusa vel indita animæ Christi, et scientia ejus naturaliter acquisita virtute intellectus agentis, non sunt unius rationis, nec unius speciei, sed diversarum. Nec tamen differunt tantum nec taliter sicut matutina et vespertina, nec solum penes causas efficientes, ut arguens fingit; sed penes objecta, quia scilicet diversorum objectorum adæquatorum. Nam, licet eadem res cognoscatur per utrasque, tamen aliter et aliter : quia species intelligibiles naturaliter acquisitæ in anima Christi, virtute intellectus agentis, repræsentant res sensibiles solum quoad naturam universalem, et non quoad principia individuantia, sicut convenit in aliis hominibus; sed species intelligibiles inditæ animæ Christi, assimilantur speciebus concreatis mentibus angelicis, quæ repræsentant res sensibiles, tam quoad naturam universalem, quam quoad principia individuantia et omnia per se vel per accidens accidentia rei. Rursus, species inditæ repræsentant omnia individua speciei, præsentia, præterita et futura, et, ultra hoc, substantias separatas; quod non convenit (α) speciebus naturaliter acquisitis. Hoc tangit sanctus Thomas, 3 p., q. 11. Nam, art. 1, ostendit quod per scientiam inditam, « anima Christi cognovit quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas. Secundo, per hanc scientiam cognoscit omnia illa quæ per divinam revelationem hominibus innotescunt (β), sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcumque donum Spiritus Sancti : omnia enim ista abundantius et plenius cæteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit. » Item, ibidem, in solutione secundi, dicit quod per hanc scientiam « poterat cognoscere substantias separatas, per modum quo cognoscit anima separata ». Et, in solutione tertii, dicit quod per hanc scientiam « cognoscit omnia singularia, præsentia, præterita et futura ». Item, art. 2, dicit quod per hanc scientiam poterat intelligere non convertendo se ad phantasmata, et similiter convertendo se ad phantasmata, sicut sibi placebat. In quæstione vero duodecima, art. 1, in solutione tertii, loquens de scientia acquisita, sic dicit : « Secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit (γ) essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita vel futura; quæ tamen cognovit (α) per scientiam inditam, ut supra (q. 11) dictum est. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo illæ duæ scientiæ non sunt unius speciei, nec proprie ejusdem objecti adæquati, sicut prius dictum fuit.

Ad secundum patet per idem; quia illæ duæ scientiæ non sunt unius speciei, nec unius adæquati objecti. Et, dato quod idem partiale objectum esset utriusque, neutra superfluebat : quia per utramque cognoscebantur idem, sed perfectiori modo per unam quam per aliam; licet utraque esset perfecta in suo genere, et secundum tempus. Unde sanctus Thomas, ubi supra (3 p.), q. 12, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « Tam scientia infusa animæ Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui (β) potest simul totum operari; et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio habuit eam perfectam. Sed scientia acquisita, est tantum ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive; et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim, et post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate; quod patet ex hoc quod Evangelista dicit (Luc. 2, v. 52) eum profecisse ætate et scientia. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Hæc scientia fuit in Christo semper perfecta secundum tempus; licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam; et ideo potuit habere augmentum. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod altera superfluebat, — non valet. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 9, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora; et secundum hunc respectum anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus ejus est ad inferiora, id est, ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam virtute intellectus agentis. Oportuit (γ) autem quod etiam secundum hunc respectum scientia impleretur, non quin prima plenitudo menti humanæ sufficeret secundum seipsam, sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem ad phantasmata. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur, negando primam consequentiam ibi factam. Quia, licet beatus habeat intellectum possibilem et agentem, tamen est in termino suæ naturalis perfectionis; nec est necesse quod quilibet beatus habeat omnem perfectionem naturalem possibilem haberi in sua specie. Secus est de anima Christi ante suam resurrectionem : quia Christus tunc simul erat viator et comprehensor; et necesse erat ipsum habere omnem perfectionem naturalem possibilem in natura humana, potissime quantum ad

(α) *de.* — Ad. Pr.
(β) *innotescunt.* — *ignotæ sunt* Pr.
(γ) *cognovit.* — *cognoscit* Pr.

(α) *cognovit.* — *cognoscit* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.
(γ) *Oportuit.* — *Ostendit* Pr.

animam, cum esset caput omnium animarum; et intellectum ejus possibilem perfici, quantum ad omnem respectum quem habet, sive ad superiora, sive ad inferiora, ut statim dictum est. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 13, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « Christus, ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animæ suæ, et super corpus; unde, ex virtute divinitatis, secundum quod nostræ reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 15); et sic non erat necessarium in ipso, neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per (α) vehementiam alterius; unde, per hoc quod ejus intellectus videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a sensibus corporis fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus, ex quadam colligantia potentiarum animæ ad invicem (β), sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam. » — Hæc ille. — Et similiter dicit, 2ª 2ᵆ, q. 175, art. 4, in solutione secundi. — Dicitur ulterius, quod nullum est inconveniens, concedere quod aliqui beati proficiant in cognitione naturali usque ad diem judicii, potissime per illuminationes novas inferiorum a superioribus. Hoc enim concedit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5, ubi sic dicit : « Angelorum et animarum sanctarum scientia potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quæ ad præmium accidentale pertinent. Ulterius autem non proficient, quia tunc erit ultimus status rerum, etc. » — Hæc ille. — Dicitur ulterius, quod id quod adducitur de potentia augmentativa in Adam, vel in beatis post resurrectionem, non valet ad propositum. Tum quia Adam, in statu innocentiæ, erat, quantum ad augmentum sui corporis, in termino sibi a Deo præfixo; et similiter erit de beatis post resurrectionem. Tum quia corpus hominis non est sic dupliciter in potentia ad acquisitionem quantitatis naturalis, vel duplicis quantitatis specie differentis (γ), sicut anima Christi erat in potentia ad duplicem scientiam; quare non valet similitudo. — Dicitur ulterius, quod positio sancti Thomæ non fundatur in illa falsa (δ) maxima quam arguens recitat, sed in glossa et expositione quam arguens adducit : quia scilicet intellectus possibilis animæ Christi, si non haberet scientiam ex actione intellectus agentis acquisitam, remaneret aliqualiter imperfectus; quia non omnis potentia ad scientiam esset in eo completa, ut dictum est in solutione secundi. Scientia enim indita, cum (α) esset alterius rationis a scientia naturaliter acquisita, et potius scientia animæ separatæ quam conjunctæ, vel potius angeli quam humana, non actuabat nec satiabat potentiam intellectus ad scientiam naturaliter acquisitam, sicut supra dictum est.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod fundatur in falsa suppositione, scilicet quod scientia indita et acquisita forent unius rationis in Christo. Et de hoc satis est dictum in solutione primi Scoti (β) contra hanc secundam conclusionem. Ideo non oportet plus dicere de illarum distinctione.

Ad secundum, negatur major. Et ejus falsitas patet ex dictis sancti Thomæ, 3 p., q. 12, art. 3, ubi arguit sic (arg. 2) : « Acquirere scientiam ab homine docente, videtur esse nobilius quam acquirere a sensibilibus; quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu; in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles in potentia solum. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus. Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ille qui addiscit ab homine, non accipit immediate (γ) scientiam a speciebus intelligibilibus quæ sunt in mente ejus, sed mediantibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ, sunt signa intellectualis scientiæ ipsius; ita creaturæ a Deo conditæ, sunt signa sapientiæ ejus; unde, *Ecclesiastici* 1 (v. 10), dicitur quod *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua*. Sicut igitur dignius est accipere a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod responsio ibidem adducta, bona est. Et hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 12, art. 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Licet corporalibus (δ) sensibus Christi non fuerint subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subjecta aliqua sensibilia, ex quibus, propter excellentissimam vim rationis ejus, potuit in notitiam aliorum devenire per modum prædictum : sicut videndo cœlestia corpora, potuit comprehendere eorum virtutes, et effectus quos habent in istis inferioribus, qui (ε) ejus sensibus non subjacebant; et, eadem ratione, ex quibuscumque aliis, in aliorum notitiam devenire potuit. » Item, in solutione primi, dicit : « Scientia rerum acquiri potest non

(α) *abstraheretur per.* — *abstraheret* Pr.
(β) *ad invicem.* — *ad divinitatem* Pr.
(γ) *differentis.* — *differentes* Pr.
(δ) *falsa.* — *fallacia* Pr.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.
(β) *Scoti.* — Om. Pr.
(γ) *immediate.* — *mediate* Pr.
(δ) *corporalibus.* — *corporaliter* Pr.
(ε) *qui.* — *quæ* Pr.

solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarumdam aliarum rerum ; cum, ex virtute luminis intellectus agentis, possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quæ expertus est, in aliorum omnium notitiam devenit. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod ex sola inspectione corporum cœlestium, nullus potest naturaliter comprehendere eorum virtutem, nec eorum effectus, etc.; dicitur quod ex sola inspectione corporali et sensitiva solis, nemo potest immediate ejus virtutem comprehendere ; sed ex inspectione intellectiva comprehensiva essentiæ solis, potest comprehendi ejus virtus. Christus autem, quidquid sentiebat, poterat faciliter intelligere et (α) comprehendere, propter efficaciam sui naturalis luminis intellectus agentis ; et ita comprehendit essentias corporum cœlestium, et consequenter eorum virtutes, et consequenter omnes effectus eorum, quantum ad naturas suas specificas. — Cum autem dicit ulterius, quod per experientiam habitam de quacumque re, non potest haberi scientia nisi de similibus secundum speciem, — falsum est, ubi ad experientiam sequitur rei expertæ comprehensio, tam quoad omnia prædicata essentialia quam accidentalia tam per se quam per accidens, et quoad omnem habitudinem rei ad alias res. Sic autem fuit in Christo, et potissime quia scientia indita in ipso cooperabatur ad acquisitionem scientiæ experimentalis ; sicut habens penes se aliquas species intelligibiles paucas numero, sed universales in virtute, potest formare ex illis multas species magis particulares. Secus est de aliis hominibus. Et ideo non est judicandum de illo sicut de cæteris.

Ad argumentum in principio quæstionis, respondet sanctus Thomas, 3 p., q. 9, art. 1, in solutione primi, ubi sic dicit : « Christus cognovit omnia per scientiam divinam, operatione increata, quæ est ejus essentia : Dei enim intelligere est sua essentia, ut probatur, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 39). Unde hic actus non potuit esse animæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si ergo non fuisset in anima Christi alia scientia præter divinam, nihil cognovisset ; et ita frustra fuisset assumpta, cum res sit propter suam operationem. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *et.* — Om. Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM ANIMA CHRISTI IN VERBO VIDEAT OMNIA ALIA A VERBO

ITERUM, circa quartamdecimam distinctionem, quæritur : Utrum anima Christi in Verbo videat omnia alia a Verbo.

Et arguitur quod sic. Quia majus est comprehensive cognoscere Verbum, vel divinam essentiam, quam videre omnia alia a Verbo. Sed anima Christi comprehendit Verbum, seu divinam essentiam. Igitur et omnia alia videt. Major nota est. Et minor probatur : Quia Isidorus dicit (*de Summo bono*, lib. 1, cap. 3) quod *Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto*. Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui, quæ est propria sanctæ Trinitatis. Hujusmodi (α) autem est notitia comprehensionis. Igitur anima Christi comprehendit divinam essentiam.

In oppositum arguitur quod, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt suam essentiam, quam anima Christi. Ergo plura cognoscit quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit hæc

Prima conclusio : Anima Christi per nullam scientiam scit aut cognoscit aut comprehendit omnia scibilia, vel omnia quæ Deus cognoscit aut scit.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 4, ubi, mota illa quæstione, Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum, respondet in hunc modum : « Ad evidentiam hujus quæstionis, oportet intelligere quid est dictu, aliquid in Verbo videre. Sciendum igitur est quod nihil potest videri in aliquo, nisi eo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in alio dupliciter. Uno modo, divisim et pluraliter : sicut plures formæ resplendent in speculo, unaquæque divisim ; et sicut (β) plures homines sunt in una

(α) *Hujusmodi.* — *Hujus* Pr.
(β) *sicut.* — *sic* Pr.

domo. Alio modo, uniformiter et simpliciter; sicut plures effectus sunt virtute in causa, et etiam conclusiones (α) in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est quod illa videat quæ in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque illorum ita offertur sicut et id unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod videat omnia quæ sunt in eo uniformiter et unite, nisi quando totam virtutem illius comprehendit : sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute exsistentes in eo, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ, sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut dicit Dionysius (*de Divinis Nominibus*, cap. 5). Unde, cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa, et conclusiones (β) in principio, quam (γ) illi modo quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quæ Verbum in seipso videt, ut quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis quæ videntur in speculo viso. Ipsum enim Verbum seipsum comprehendit; unde omnia quæ in eo virtualiter continentur, et unite sunt in eo, cognoscit se videndo. Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo Verbum, omnia videant quæ in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi majori prærogativa gaudet quam alius intellectus creatus : videt enim in Verbo omnia præsentia, præterita et futura. Cujus ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur : una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem, quædam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturæ (δ), quædam tam per viam assimilationis quam etiam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim naturæ procedenti a Deo, inditum est ut in bonum tendat per suam (ε) operationem. In cujuslibet autem boni consecutione, creatura Deo assimilatur; sed creaturæ rationales, super hoc, habent ut sua operatione ad ipsum Deum cognoscendum et amandum pertingant; unde præ cæteris creaturis beatitudinis sunt capaces. In utraque autem prædictarum habitudinum, invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam (ζ) quidem, quia super omnia quæ Deus fecit, adhuc posset alia dissimilia facere, et novas species, et nova genera, et alios mundos; nec unquam quod factum esset, facientis virtutem æquaret aut adæquare posset. Quantum vero ad secundam, quia (α) creatura, quantumcumque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte cognoscit et amat, quantum ipse cognoscibilis et diligibilis est in se. Sicut autem creaturæ imperfectæ essent, si a Deo procederent, et in Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret. Et ideo unaquæque creatura, quantum participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet quod excellentissimi (β) intellectus creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem a Deo res, et per viam naturæ, et secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet angeli. Christus vero constitutus est (γ) super omnem creaturam, etiam (δ) quantum ad dona gratiæ, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus*, Joannis 1 (v. 16); et ideo ipse accepit (ε) cognitionem omnium eorum quæ a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed etiam (ζ) secundum ordinem gratiæ. Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et angeli habent, sed etiam secundum quod substant divinæ providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ et donorum gratiæ; et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus hominum, et etiam cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et tamen, quia non pertingit ad comprehendendum ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quæ anima Christi cognovit. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 3 p., q. 10, art. 2 : « Cum, inquit, quæritur, An Christus cognoscat omnia in Verbo, dicendum est quod ly *omnia* potest dupliciter accipi. Uno modo, proprie, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt dicta, vel facta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognovit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus, in Verbo cognoscit (η), non simpliciter omnia, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen

(α) *conclusiones.* — *quæstiones* Pr.
(β) *conclusiones.* — *quæstiones* Pr.
(γ) *quam.* — Om. Pr.
(δ) A verbo *quædam* usque ad *creaturæ*, om. Pr.
(ε) *communem.* — Ad. Pr.
(ζ) *primam.* — *primum* Pr.

(α) *secundam, quia.* — *secundum, quod* Pr.
(β) *excellentissimi.* — *excellentium* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *est.* — Ad. Pr.
(ε) *in Deo.* — Ad. Pr.
(ζ) *etiam.* — Om. Pr.
(η) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.

intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem, et ad ejus dignitatem, spectant quodammodo omnia, inquantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est judex omnium constitutus a Deo, *quia Filius hominis est*, ut dicitur, Joan. 5 (v. 27). Et ideo anima Christi in Verbo cognovit omnia exsistentia, secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum ipse est judex, ideo quod de eo dicitur, Joan. 2 (v. 25), *Ipse enim sciebat quæ essent in homine;* quod potest intelligi non solum quoad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus, quam habet in Verbo. Alio modo ly *omnia* potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quæ sunt in actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quæcumque sunt in potentia, nunquam reducta in actum. Horum autem quædam sunt solum in potentia divina; et hujusmodi (α) non omnia cognovit anima Christi in Verbo. Hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere (β); quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam; quælibet enim virtus cognoscitur et comprehenditur per cognitionem eorum in quæ potest. Quædam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ; et hujusmodi (γ) omnia cognovit anima Christi in Verbo. Comprehendit enim in Verbo essentiam omnis creaturæ, et per consequens potentiam, et virtutem, et omnia quæ sunt in potentia creaturæ. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 2 (q[la] 2), dicens : « Quidam dixerunt, omnem intellectum videntem Deum, videre omnia quæ videt Deus. Sed hoc non est necessarium : quia, cum res videtur in Deo, Deus est quasi medium cognoscendi rem illam; non autem est necessarium quod qui cognoscit aliquod medium, cognoscat omnia quæ per illud medium cognosci possunt, nisi plenarie medium illud, secundum totam suam virtutem, cognoscat. Et ideo ipse Deus, qui seipsum comprehendit, omnia quæ in eo sunt qualitercumque, comprehendit; sed diversimode. Quia ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt secundum quodcumque tempus, scit scientia visionis; quia illud proprie videtur, quod habet esse extra videntem. Et quamvis essentia per quam videt, sit una, tamen per distinctas rationes ideales ea videt; ideo distinctam cognitionem de eis habet, dum unumquodque cognovit secundum propriam ideam, sicut bonum, vel per ideam oppositi, sicut malum. Distinctio autem harum rationum in Deo, est ex diverso respectu exemplaris, scilicet divinæ essentiæ, ad res visas. Sed ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, et tamen potuissent (α) esse vel fuisse vel futura esse, cum in seipsis non sint, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt nisi in potentia ipsius Dei, in qua unum sunt; unde non possunt esse respectus distincti, secundum quos distinguantur rationes horum possibilium. Et ideo hæc non cognoscit (β) Deus per ideas distinctas, sed per cognitionem suæ potentiæ, in qua sunt. Et ideo dicitur hæc cognoscere simplici intelligentia; quia intelligere est concipere etiam ea quæ non sunt extra concipientem. Sed quia omne quod agit aliquid, vel potest agere, agit illud secundum quod est ens actu, ideo impossibile est (γ) quod aliquis sciat omnia quæ ex aliqua causa possunt produci, nisi comprehendat entitatem ejus. Et quia nullus intellectus creatus comprehendit divinam essentiam, ideo nullus intellectus creatus potest scire omnia quæ Deus potest facere; et hæc sunt illa quæ Deus scit simplici intelligentia (δ). Sed ea quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt, deficiunt ab infinitate divinæ potentiæ; quia plura facere posset. Unde non prohibetur aliquis intellectus creatus cognoscere ea omnia. Sed unusquisque tanto plura eorum in Verbo cognoscit (ε), quanto perfectius Verbum intuetur. Et quia anima Christi perfectissime inter creaturas Verbum intuetur, ad terminum cognitionis pervenit, scilicet quod scit omnia quæ sunt vel erunt vel fuerunt, non solum facta, sed dicta et cogitata. Et quia comprehendit quamlibet essentiam creatam, ideo scit omnia quæ sunt in potentia seminali cujuscumque creaturæ, eo modo quo Deus scit omnia quæ sunt in potentia sua. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nullus intellectus cognoscens aliqua in aliquo medio in quo sunt simpliciter et unite, potest ex inspectione talis medii cognoscere omnia per illud medium cognoscibilia, nisi comprehendat totam virtutem illius medii. Sed anima Christi est hujusmodi (ζ), quod cognovit res in Verbo quasi per hoc medium, et non comprehendit tale medium. Igitur non cognovit in tali medio omnia per tale medium cognoscibilia; cujusmodi (η) sunt multa possibilia, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt. Ergo non cognovit simpliciter omnia.

Secunda conclusio est quod anima Christi cognovit in Verbo infinita secundum quid, licet non infinita simpliciter.

Hanc conclusionem ponit, *de Veritate*, q. 20, art. 4, ad 1[um], ubi sic dicit : « Communiter dicitur quod Deus scit quædam scientia visionis, scilicet

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *quod esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere.* — Ad. Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(α) *potuissent.* — *potuisse* Pr.
(β) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) A verbis *et hæc* usque ad *intelligentia*. om. Pr.
(ε) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(ζ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(η) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.

quæ sunt, erunt vel fuerunt; et hæc non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quæ quidem sola dicitur Deus visione videre, quia visio est eorum quæ in se subsistunt extra intellectum videntis. Quædam vero scit scientia simplicis intelligentiæ, scilicet illa quæ potest facere, quamvis nunquam sint futura; et hæc sunt infinita. Et dicitur ista intelligere, ea ratione, quia intellectus potest sibi (α) formare quidditates eorum quæ extra eum non subsistunt. Anima Christi igitur videt in Verbo omnia præsentia et futura, non tamen quæcumque Deus potest facere; et ita non sequitur quod sciat infinita. — Sed ista ratio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret (quod Deus facere posset), constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes illos Deus cognosceret scientia visionis. Unde, si anima Christi sciret omnia quæ scit scientia visionis, sequeretur (β) quod anima Christi tunc sciret infinita, quamvis non cognosceret omnia quæ Deus facere posset; quia Deus, præter infinita individua harum specierum finitarum, posset facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet, præcipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicabuntur : utputa in specie dupli est proportio duorum ad unum, et quatuor ad duo, et sex ad tria, et sic in infinitum; et iterum, super proportionem dupli est alia species proportionis, triplum et dimidium, quadruplum et dimidium (γ), quintuplum et dimidium, et sic in infinitum; et tamen unaquæque istarum continet infinita individua in potentia. Unde, si generatio in infinitum (δ) futura secundum has species quæ modo sunt finitæ, duraret, adhuc plura posset Deus facere; quia posset facere novas species, et hoc in infinitum. Et sic patet quod non est ejusdem rationis dicere (ε), animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quæ Deus facere potest. — Iterum : Deus, cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas; et sic (ζ) scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet de divisione continui, et in augmento numerorum. Unde, cum anima Christi etiam creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et præterea, si animæ damnatorum sunt perpetuæ, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat, Deus

(α) *sibi.* — Om. Pr.
(β) *Unde, si anima Christi sciret omnia quæ scit scientia visionis, sequeretur.* — *sequitur* Pr.
(γ) *triplum et dimidium, quadruplum et dimidium.* — *tria anguli et dividuum, quadrangulum et dividuum* Pr.
(δ) *esset.* — Ad. Pr.
(ε) *dicere.* — *divinæ* Pr.
(ζ) *sic.* — Om. Pr.

(α) nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde, si anima Christi sciat omnia quæ Deus scit scientia visionis, oportet dicere quod etiam sciat infinita. — Et ideo dicendum est, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter et omnibus modis est infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est omnibus modis finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum : sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita, inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est suum esse, sed esse participat; est tamen infinita, per remotionem terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum. Illud enim (β) quod est infinitum secundum esse et immaterialitatem, ut Deus, per operationem suam comparatur ad infinitum, et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua, et infinitas species; quia cognoscit omnia quæ potest facere, et potest (γ) in infinitum novas species facere. Et, præter hoc, cum aliquid secundum hoc agat, secundum quod est actu, sicut esse Dei est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet comparationem ad infinitum, neque scilicet ad infinitum secundum materiam vel quantitatem, neque ad infinitum secundum speciem : sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere, nisi per successionem, eo quod, cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita (δ), scilicet numero, numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum, etiam individuorum. Et quia intellectus noster, in statu isto, a sensu (ε) accipit, inde est etiam quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, et quodammodo finitæ, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio sit efficaciæ finitæ, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter.

(α) *enim.* — Ad. Pr.
(β) *est.* — Ad. Pr.
(γ) *et potest.* — Om. Pr.
(δ) *infinita.* — *infinitum* Pr.
(ε) *sensu.* — *sessu* Pr.

Unde etiam intellectus noster, ut dicit Commentator, 3. *de Anima* (t. c. 19), ostenditur quodammodo infinitus (α), inquantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur. Sed in hoc deficit, quod species universalis quam intellectus apprehendit, utputa hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset, tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quæ est natura humana : in infinitis enim hominibus, quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem; quod patet ex hoc, quia adhuc extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem objectum intellectus, est natura speciei, non autem materia. Similiter, qui cognosceret per naturam animalis omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent actu infinitæ, adhuc cognosceret (β) infinitas species, sed (γ) finitam naturam; quia, præter naturam animalis, adhuc est natura lapidis. Ita igitur, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamvis sit finita secundum esse, quin cognoscat infinita (δ); non tamen comprehendit naturam infinitam. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 3 p., q. 10, art. 3; et 3. *Sentent.*, dist. 14, ubi supra (q. 1, art. 2, q[la] 4, ad 2[um]). Verumtamen in his (ε) locis dicit quod anima Christi scit infinita, scientia simplicis intelligentiæ, scilicet omnia quæ sunt in potentia creaturæ, non autem scientia visionis; quia dicit quod certus est numerus præsentium, præteritorum et futurorum. Sed in *de Veritate* videtur dicere quod cogitationes damnatorum sunt infinitæ. Nec tamen, propter hoc, est proprie contradictio in dictis suis : quia intendit quod non erunt infinita entia subsistentia; cum quo stat quod erunt infinitæ cogitationes et gemitus, qui non sunt adeo proprie entia.

Ex prædictis potest formari talis ratio : Quicumque intellectus cognoscit infinita individua comprehensa sub finitis speciebus, vel infinitas species comprehensas sub finito genere, cognoscit infinita secundum quid, licet non infinita simpliciter. Sed anima Christi est hujusmodi. Igitur cognovit infinita secundum quid; et non solum in confuso et in universali, verum etiam distincte quodlibet in sua singularitate.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *ostenditur quodammodo infinitus.* — *ostendit quodammodo infinita* Pr.
(β) *cognosceret.* — *cognoscere* Pr.
(γ) *sed.* — *secundum* Pr.
(δ) *infinita.* — *finita* Pr.
(ε) *his.* — *aliis* Pr.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur (α) contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (dist. 14, q. 2), volens probare quod anima Christi potest videre in Verbo omnia quæ videt Verbum. Et

Primo arguit contra rationem et probationem conclusionis, sic : Quia si A conveniant B et C ordinate, ita quod B sit tota ratio respectu C, si intelligens (β) B non comprehendat A, multo minus intelligens (γ) C comprehendet A. Exemplum hujus est de subjecto, diffinitione et passione : si intelligens diffinitionem non comprehendit subjectum, neque intelligens passionem comprehendet subjectum; vel pro medio accipiatur passio prior, et pro tertio passio remotior, quæ inest ratione prioris (δ) passionis; patet ista propositio. Sed, respectu Dei, esse infinitum intensive, et esse in quo infinita possibilia quomodocumque (ε) relucent, se habent tali ordine, quod, quia Deus est infinitus intensive, infinita possibilia in eo relucent; et ita potest in infinita possibilia, et non econtra. Sed cognoscens Deum sub ratione infinitatis intensivæ, non propter hoc comprehendit. Ergo, multo minus, cognoscens infinita possibilia quæ relucent in eo, sive infinitos ejus effectus, comprehendit eum (ζ). Assumptum patet. Quia intellectus angeli videntis Deum, videt eum sub ratione infinitatis intensivæ; quia aliter non quietaretur. Nihil enim potest quietare intellectum, nisi sub ratione infiniti formaliter : ita quod, si nunquam infinitum comprehenderetur, sed tantum communicaretur, non plus quietaret potentiam apprehensivam, quam aliud objectum finitum; accideret enim sibi infinitas, ut comparatur ad illam potentiam.

Secundo. Quia cognoscens unum effectum in Verbo, non comprehendit illum, nec Verbum ut est causa illius. Ergo, quotcumque effectus cognoscat, nullum eorum comprehendet, nec Verbum ut est causa alicujus eorum; et ita, multo magis, nec simpliciter comprehendit causam, si omnes effectus ejus cognoscat (η).

Tertio. Quia illud exemplum de principio et conclusione, assumit falsum simpliciter. Causa enim, inquantum (θ) causa, nullam perfectionem accipit

(α) *arguitur.* — *arguit* Pr.
(β) *intelligens.* — *intellectus* Pr.
(γ) *intelligens.* — *intellectus* Pr.
(δ) *inest ratione prioris.* — *est in ratione priorum* Pr.
(ε) *quomodocumque.* — Om. Pr.
(ζ) *comprehendit eum.* — Om. Pr.
(η) A verbo *causam* usque ad *cognoscat*, om. Pr.
(θ) *causa enim, inquantum.* — *causa ei in qua* Pr.

a causato; quia est prior (α) eo naturaliter. Ergo cognitio principii, ut est causa cognitionis (β) conclusionis, nullo modo perficitur per cognitionem conclusionis (γ). — Confirmatur ratio. Accipiatur enim aliquod principium ut notum in aliquo gradu; et quæro si potest aliqua conclusio cognosci, ita quod maneat in intellectu illa cognitio non aucta, aut non. Si sic, habetur propositum : quia cognoscens conclusionem ex principio, non perfectius cognoscit (δ) principium; et sicut est de una conclusione, ita de quocumque incluso in illo principio. Si non, ergo illud principium in isto gradu cognitum, non est principium : quia respectu nullius conclusionis; quod est falsum. Item, tunc esset circulus inter illa (ε). — Istud confirmatur per Philosophum, 1. *Posteriorum* (t. c. 10), ubi vult quod de subjecto oportet tantum cognoscere *quid est*. Et ratio est : quia in quidditate includitur virtualiter tota ratio scientiæ; nec propter ipsam demonstrationem acquiritur aliquo modo cognitio *quid est* de subjecto, sed totaliter supponitur; sed tantum acquiritur cognitio passionum inhærentium sibi. Et ita erit de conclusione respectu principii; quia cognitio principii totaliter supponitur demonstrationi (ζ), et in nullo perfectior acquiritur per demonstrationem.

Quarto. Arguitur contra distinctionem quam ponit conclusio. Quia intellectus animæ Christi potest cognoscere in Verbo aliquod possibile futurum nunquam fiendum (η). Ergo non præcise ponitur terminus in cognitione eorum quæ Deus scit scientia visionis. Assumptum probatur : quia etiam verisimile est, alias animas visuras in Verbo, ipsum posse creare aliquid quod non creat, etiam (θ) distincte; et, multo magis, hæc anima potest videre aliquod possibile in Verbo; et sicut unum, ita de omnibus. Ergo, ad vitandum infinitatem, oportet alium terminum præfigere, quam includendo actualia, et excludendo possibilia.

Quinto arguit : Quia quicumque intellectus est receptivus notitiæ cujuscumque objecti, et ad quodcumque objectum habet desiderium naturale; et si (ι) quodcumque objectum cognosceret, in hoc perficeretur naturaliter. Et sicut est de notitia, ita de visione in Verbo; quia illa est perfectissima notitia haberi possibilis de objecto. Quilibet ergo intellectus est receptivus cujuscumque visionis in Verbo; et hoc divisim loquendo. Ergo, et conjunctim, quilibet intellectus est receptivus visionum simul in Verbo, respectu omnium objectorum. Probatur consequentia : Quia cuicumque potest inesse quodlibet, si ei (α) duo possunt simul inesse quia non opponuntur, et infinita talia possunt simul inesse; quia nulla est ratio impossibilitatis. Quodcumque enim illorum potest per se inesse; et quodcumque cum quocumque potest simul inesse, quia non opponuntur; et quotcumque possunt simul inesse, quia ex pluralitate inhærentium non sequitur nova impossibilitas. Et (β) sic sequitur propositum (γ) : Sicut enim visio cujuscumque in Verbo potest inesse animæ Christi, ita et visiones duorum objectorum simul; quia non repugnat : aliter non posset videre se beatam et aliquid aliud in Verbo; et ita, cum semper videat se beatam, nunquam posset aliud videre in Verbo. Nec quæcumque multitudo ponit novam impossibilitatem, patet; nec novam oppositionem (δ), quia, si oppositio esset, illa esset alicujus ad aliquod. Nec illa infinitas est incompossibilis intellectui creato. Probatur : Quia receptivum non est in se perfectius, si sit in actu secundum suas potentias, quam si sit in potentia respectu actus. Quod apparet : quia ipsi actus sunt extra rationem receptivi; et patet in exemplo de materia et forma. Igitur intellectus non concluditur esse perfectior, si est in actu secundum omnes suas potentias passivas, quam quando est in potentia ad omnes istos actus. Sed nunc intellectus est in potentia ad infinitas visiones; patet enim quod est in potentia ad quamcumque ex natura sua, et simul in potentia ad omnes. Ergo, si esset in actu secundum omnes istos actus, non sequeretur (ε) major infinitas quam modo. Quod si dicas quod non est capax omnium simul (ζ), — hoc est falsum : quia simul est in potentia ad omnes; ergo simul potest habere omnes (η) in actu, cum non sit oppositio illorum actuum (θ), nec requiratur in receptivo vel in recipiendo aliquid repugnans.

Sexto arguit : Quia, si anima Christi novit omnia singularia in proprio genere, hoc est per proprias species, et ita infinitas, quia singularia sunt vel possunt esse infinita. Non plus autem repugnat intellectui infinitas visionum quam specierum; quia, etsi visiones sint aliquo modo perfectiores, non tamen requirunt aliam rationem receptivi.

Ex quibus omnibus patet quod anima Christi potest videre in Verbo omnia quæ Verbum.

Septimo arguit : Quod ita sit de facto, probatur per illud Augustini, 15. *de Trinitate*, cap. 16 : *Fortassis non erunt volubiles cogitationes nostræ*, etc.

(α) *prior.* — *purior* Pr.
(β) *cognitionis.* — Om. Pr.
(γ) *ab eo.* — Ad. Pr.
(δ) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(ε) A verbo *quod* usque ad *illa*, om. Pr.
(ζ) *quod est.* — Ad. Pr.
(η) *futurum nunquam fiendum.* Om. Pr.
(θ) *etiam.* — *et* Pr.
(ι) *si.* — Om. Pr.

(α) *ei.* — *enim* Pr.
(β) *si.* — Ad. Pr.
(γ) *sed sic est in proposito.* — Ad. Pr.
(δ) *nec novam oppositionem.* — *quia nec negativam* Pr.
(ε) *sequeretur.* — *sequitur* Pr.
(ζ) *simul.* — Om. Pr.
(η) a verbo *ergo* usque ad *omnes*, om. Pr.
(θ) *illorum actuum.* — Om. Pr.

Quod, licet sit dubium de beatis, videtur tamen probabilius de illa anima, tanquam beatissima, quod in ea non erunt tales cogitationes. Ergo quæcumque novit habitualiter, potest nosse actualiter. — Confirmatur per illud Damasceni (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 21), quod illa anima habuit præscientiam futurorum. Hæc autem scientia non videtur esse habitualis; quia futura contingentia non sunt nata cognosci, vel in se, vel in Verbo, nisi intuitive. — Similiter : Actus secundus est perfectior actu primo; et ita esset perfectior, si cognosceret se omnia videre, quam si habitualiter cognosceret. Igitur oportet istius impossibilitatem ostendere, ad hoc quod ista perfectio negetur ab anima Christi. Cum igitur rationes in oppositum sint solubiles, videtur probabilius quod hæc opinio sit tenenda. — Item : Actus gloriæ non videtur interruptus; et ita non est quandoque circa unum, et quandoque circa aliud. — Hæc ille.

II. Argumentum Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 14, q. 2), probando quod anima Christi, videndo divinam essentiam, cognoscit in ipsa omnia possibilia, quantum ad id quod sunt; de nullo tamen cognoscit (α), ex natura talis visionis, an sit vel non. Cujus ratio est ista : Intellectus creatus, clare videns divinam essentiam, videt in ipsa omnia quæ naturaliter et ex necessitate repræsentantur; alia vero, non. Sed essentia divina, naturaliter et ex necessitate repræsentat omnes res possibiles, quantum ad id quod sunt; non autem quantum ad actualem exsistentiam, scilicet an sint vel non. Ergo omnis intellectus creatus, tam Christi quam cujuscumque alterius beati, videndo Deum, cognoscit (β) in ipso, de omni re ente vel possibili, quid (γ) sit; non autem an sit. Major patet : Quia (δ), ex parte repræsentationis vel repræsentantis, non est impedimentum; cum repræsentet naturaliter, et ex necessitate, et determinate. Nec ex parte cognoscentis, cui fit repræsentatio; quia ex quo potest in essentiam divinam, quæ excedit omnia alia etiam simul sumpta, potest in omnia repræsentata per ipsam. Minor probatur : Quod enim repræsentet omnes res entes et possibiles, quantum ad id quod sunt, non est dubium; quia aliter Deus, qui cognoscit omnia per essentiam suam, non cognosceret omnes res. Quod autem repræsentet eas naturaliter et ex necessitate, probatur : Quia divina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum. Sed divina essentia est causa, secundum potentiam, omnium rerum, naturaliter et ex necessitate, quantum ad id quod sunt; licet non sit causa actualiter producens, nisi libere. Est enim in potestate divinæ libertatis, producere quamlibet rem ; sed non est in libertate divinæ naturæ, posse producere quamcumque rem ; immo, ex naturali perfectione divinæ naturæ vel essentiæ, est habere potentiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actum, respicit effectum quoad ejus exsistentiam ; ita causa secundum potentiam, respicit effectum quantum ad id quod est : quia, sicut ex parte causæ est productivum (α) et producens, ita ex parte effectus est producibile et productum ; quorum primum respicit essentiam absolute, secundum respicit eam sub actuali esse ; sicut ex parte causæ, productivum respicit potentiam, producens autem respicit (β) actionem. Res ergo creabiles, quantum ad id quod sunt, naturaliter et necessario repræsentantur a divina essentia, ut est virtus productiva ; sed quantum ad exsistentiam actualem, non, quia hoc dependet ex libera voluntate divina. Sic ergo patet minor. Sequitur ergo conclusio principalis : scilicet quod intellectus, videns essentiam, videt in ea omnia alia, quantum ad id quod sunt. Scit enim de quolibet ente possibili, quid est, ut quid est homo, et quid est asinus; non tamen scit utrum homo vel asinus sit in rerum natura, ex natura talis visionis. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta cujusdam hibernici. — Contra secundam conclusionem arguit quidam hibernicus, cujus argumenta recitat Adam (3. *Sentent.*, q. 8). Et intendit probare quod nullus intellectus creatus potest cogitare aliquid in Verbo præter ipsum Verbum, id est, præter Deum. Et arguit

Primo sic. Quia nulla res videtur, ex hoc solo quod ejus imago vel idea videtur. Sed per actum visionis Verbi, quoad creaturam, sola ejus imago vel idea videtur. Igitur, etc. Minor patet : Quia non potest intelligi aliqua creatura videri in Verbo per actum visionis Verbi, nisi quia eodem actu quo videtur idea, videtur ideatum. Sed hoc est falsum : quia, visa imagine Cæsaris, non propter hoc videtur Cæsar, nisi adsit ejus cognitio ; nec propter hoc quod aliquod speculum videtur, etiamsi speculum esset naturalis imago faciei, videretur facies, sed solum ejus imago. Immo, si, propter hoc quod imago videtur, videretur id cujus est imago, omnia somnia essent vera, cum ibi videantur imagines rerum. Consequens est impossibile. Igitur.

Secundo. Si per actum visionis Verbi potest videri creatura, ergo distincte ; et tunc per eumdem actum intelligendi posset negari veraciter Deum esse creaturam, quia (γ) per illum distingueret creaturam a Deo ; et esset propositio vera, ubi negaretur

(α) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(β) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(γ) *quid.* — *quantum* Pr.
(δ) *Quia.* — Om. Pr.

(α) *productivum.* — *productum* Pr.
(β) *respicit.* — Om. Pr.
(γ) *quia.* — *et* Pr.

idem de se ipso; immo eadem compositio intellectus esset simul necessaria et impossibilis; quod non solum destruit philosophiam, sed est damnatum Oxoniæ (α) per Dominum Robertum de Chamesich (β), Archiepiscopum Cantuariensem (γ), de consensu omnium regentium et non regentium.

Tertio. Quia tunc, pari modo, posset unico actu amoris amari Deus beatifice et creatura. Consequentia patet : quia omnis notitia potest habere actum amoris sibi proportionatum. Sed consequens est impossibile : — *Primo,* quia tunc talis sic videns, posset fieri amicus alterius noviter, sine mutatione suæ voluntatis; quod Augustinus, 5. *de Trinitate,* in fine (cap. 16), reputat valde impossibile. Et patet consequentia. Quia per illum actum amoris quo Petrus amat Deum (δ), potest noviter, ut ponitur, amare creaturam, et ita fieri ejus amicus. Et planum est quod iste actus amoris manet omnino in eodem gradu, et ita non mutatus, et ita nec subjectum ejus mutatur per illum; nisi dicatur quod voluntas tunc mutatur in comparatione ad aliud, quia scilicet habet noviter respectum ad illud ad quod non habuit prius; sed, secundum hoc, sequitur quod Deus mutaretur quando approbat factum alicujus de novo, vel quando dat novum præceptum alicui : tunc enim noviter se habet in respectu ad illud. Consequens est impossibile et absurdum, cum hoc etiam quod negatur ab Augustino, ubi supra, ubi dicit quod nullus potest fieri noviter amicus alicujus, sine mutatione suæ voluntatis. — *Item,* sequitur quod talis, postquam amavit aliquid, potest illud non amasse; sicut potest, postquam prævidit aliquid, illud non prævidisse; quia idem est judicium de visione et amore, ut ponitur. Et, si per hoc quod illud amavit meruisset, sequitur quod post meritum posset non meruisse, et post demeritum non demeruisse; et etiam non fuisse punitus, vel injuste punitus. Immo, post occisionem hominis, ex tali præscientia vel voluntate conformi, posset illum non occidisse. Quæ sunt impossibilia.

Quarto. Quia, si unico actu videndi videtur Deus et creatura, videtur impossibile defendere quin præteritum possit non fuisse. Quia ex prævisione alicujus tristabilis, sequitur naturaliter dolor, sicut notum est per se; et ex prævisione suæ privationis, sequitur naturaliter delectatio. Si igitur Deus non impediat actionem naturalem : sicut (ε), post prævisionem tristabilis, possibile est quod non fuerit tristabile præcognitum; ita est possibile quod dolor ille non fuerit, vel saltem quod iste non doluerit. Et ita de delectatione similiter : sicut est possibile quod iste prævidit privationem hujus tristabilis, ita est possibile quod gauderet de hoc. Et ita posset pendere a (α) futuro, quod iste doluit, et quod gavisus est; quod est impossibile (β), postquam sic fecit.

Quinto. Arguit, et dicit se uti gladio Apollinis (γ) : Quia Deus non posset actu videre creaturam per actum quo videt se, nisi ipse esset sibi species et actus, respectu utriusque. Si (δ) enim, respectu sui, haberet vicem speciei et actus, et, respectu creaturæ, vicem speciei tantum, non (ε) actu sed habitu tantum cognosceret creaturam; sicut, si esset vice speciei, et non haberet vicem actus, respectu sui, non cognosceret se actu, sed tantum habitu. Hoc, inquit, nullus sana mente potest negare. Ergo, pari ratione, creatura non potest videre actu per Verbum Dei creaturam, nisi Verbum divinum esset sibi loco speciei et loco actus; et quia hoc est impossibile, sequitur quod, mediante Verbo, per actum videndi Verbum, non videtur creatura.

Confirmatur. Quia aut oportet dicere quod actus quo videtur Verbum, immediate importet creaturas; quod non ponitur ab aliquo, quia tunc iste actus esset pure æquivocatus, nec esset verbum alicujus omnino. Vel oportet dicere quod actus, mediante Verbo, importat creaturas; et tunc oportet, cum cognoscens assimiletur cognito, quod, cum non possit habere Verbum nisi tanquam objectum vel speciem aut ideam, non (ζ) tanquam actum videndi creaturam, quod non cognovit creaturam in actu, mediante Verbo.

Confirmatur. Quia oportet necessario quod principium cognoscendi immediatum, sit actus aliquis in cognoscente. Cum igitur Verbum non possit creaturæ esse actus cognoscendi, sequitur quod impossibile est quod Verbum divinum, sit creaturæ immediate principium cognoscendi aut (η) intelligendi creaturam. — Hæc ille hibernicus.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus magister (q. 19 super Reportationes 3. *Sententiarum*), probando quod nec anima Christi, nec alius intellectus, videndo Verbum, videt creaturas, sic quod ponat eas in prospectu suo.

Primo sic. Quia non magis est limpidus intellectus creatus quam increatus. Sed intellectus increa-

(α) *Oxoniæ.* — *eximie* Pr.
(β) In catalogo archiespiscoporum Cantuariensium non invenitur prælatus talis nominis. Forsitan auctor designat Robertum de Keilwordeby, O. P., qui ad hanc sedem fuit promotus anno 1272; vel Robertum Winchelsey, qui eamdem sedem ab anno 1293 usque ad annum 1313 occupavit. (Cfr. Conradum Eubel, *Hierarchia catholica,* Monasterii, 1898, vol. 1.)
(γ) *Cantuariensem.* — *Cantuariensis* Pr.
(δ) *Petrus amat Deum.* — *Deus amat Petrum* Pr.
(ε) *sicut.* — *secum* Pr.

(α) *a.* — *de* Pr.
(β) *impossibile.* — *possibile* Pr.
(γ) *Apollinis.* — *Apollonii* Pr.
(δ) *Si.* — *Aut* Pr.
(ε) *tantum, non.* — *non tamen* Pr.
(ζ) *non.* — *vel* Pr.
(η) *aut.* — Om. Pr.

tus sic videt creaturas, videndo essentiam, quod non ponit in prospectu suo per modum objecti ipsas res, sed tantum essentiam suam, quam cognoscendo cognoscit alias res. Igitur, etc. Minor (α) probatur : Quia aliter sequeretur quod continuum componeretur ex indivisibilibus (β). Si enim Deus videt continuum, ponendo partes ejus in prospectu mentis suæ : aut nullam ponit in actu (γ) in prospectu suo ; et sic imperfecte et potentialiter cognoscit (δ) continuum; vel habeo intentum, quod non ponit in prospectu suo continuum. Aut aliquas ponit actualiter in prospectu, et alias solum virtualiter; et tunc imperfecte et potentialiter cognoscit (ε) illas partes quas non ponit in prospectu suo. Aut ponit omnes partes in prospectu suo : et tunc, si quælibet illarum est divisibilis, iterum potest dividi, ergo non omnes actu sunt in prospectu; vel quælibet est indivisibilis, et habetur intentum, id est, quod continuum est compositum ex indivisibilibus (ζ); quod est contra demonstrationes Aristotelis.

Secundo sic. Cognitio rerum in Verbo, non est cognitio earum in proprio genere; immo istæ duæ notitiæ distinguuntur, quia prima dicitur matutina, et secunda vespertina. Sed si res poneretur in prospectu cognoscentis quando cognoscitur in Verbo, tunc talis notitia esset notitia rei in proprio genere : quia res cognosceretur secundum proprium genus et differentiam, et secundum propriam diffinitionem; et hoc estcognoscere rem in proprio genere.

Forte dicetur quod distinctio prædictarum cognitionum non est penes cognitum, scilicet objectum, sed penes medium cognoscendi : quia cognitio rei in Verbo est per Verbum; sed cognitio rei in proprio genere, est per propriam speciem. — Sed hoc non valet; immo est contra beatum Augustinum (4. *Super Genes. ad litt.*), qui ponit has duas cognitiones, et non ponit differentiam inter illas penes medium, sed penes objectum cognitum in esse cognito. *Tum quia* res posset cognosci per speciem, sine hoc quod cognosceretur in proprio genere; ergo cognoscere per speciem, non est cognoscere in proprio genere. *Tum quia,* si per cognitionem rei in Verbo poneretur res in prospectu mentis, tunc cognitio matutina esset vespertina. Patet : quia Augustinus (η) distinguit illas notitias, quia cognitio matutina est cognitio in Dei essentia, in qua continetur eminenter omne ens, sed cognitio vespertina est cognoscere rem in proprio genere, eo quod res cognoscitur secundum suum esse diminutum. *Tum quia,* ex quo in Verbo cognoscitur res secundum suum proprium genus, et propriam differentiam et speciem et diffinitionem, tunc superfluit cognitio vespertina; nec oporteret ibi ponere cognitionem rei in proprio genere. Et si dicas quod prima est clarior quam secunda, — hoc non valet : quia, licet unus actus sit clarior alio, tamen res cognita, esset æqualis et æque clara, secundum te, cum per utramque res cognoscantur secundum idem esse.

Tertio sic. Quia, si sic, tunc videns Verbum posset loqui de omnibus rebus quas videt in Verbo, et posset illuminare alios; posset etiam reducere seipsum ad notitiam actualem rei in proprio genere, sicut habens speciem rei posset seipsum reducere ad actualem notitiam rei. Hæc sunt falsa et inconvenientia. Igitur.

Quarto. Quia, si sic : aut talis intellectus videt creaturas eodem actu quo videt Verbum; aut alio. Non eodem : quia impossibile est poni talem actum, quin poneretur visio omnium creaturarum; quia, si per illum actum nunc non videtur creatura, et postea videtur, oportet quod ille actus intendatur, vel quod mutetur; quia impossibile est transire de contradictorio in contradictorium sine aliqua mutatione; non enim transit de novo super aliquod objectum super quod non transibat prius, nisi facta mutatione in actu; et sic actus beatificus, erit (α) mutabilis; quod est falsum. Si dicas quod est facta mutatio extensive, quia ad plura se extendit quam ante, — hoc non valet; quia hoc non potest fieri, nisi fiat aliqua mutatio in ipso actu. Nec potest dici quod talis intellectus videat res in Verbo, alio actu : quia vel ille actus immediate transit super res sine hoc quod transeat primo super Verbum, et tunc attingit rem in proprio genere, et non est visio rei in Verbo; vel transit in res mediante Verbo, et tunc erunt duo actus beatificati respectu ipsius Verbi, quod est impossibile.

Quinto. Quia, si videns (β) Verbum ponit aliquid aliud in prospectu suo, sequitur quod ponat omnia : quia qua ratione ponit unum, ponit omnia; quia Verbum necessitate naturæ est similitudo omnium rerum, sive hoc sit (γ) per ideas quantum ad quidditates rerum, sive per nutum voluntatis quantum ad exsistentias quidditatum in effectu; qui nutus est idem quod voluntas et divina essentia; et ideo æqualiter patet nutus divinæ voluntatis videnti Verbum, sicut divina essentia. Modo consequens est falsum : quia tunc poneret infinita in actu in prospectu suo; et sic infinitum esset in actu, et per consequens posset esse in re. — Dicetur forte, quod divina essentia est speculum voluntarium, non naturale, inquantum revelat aliqua sicut placet suæ voluntati. — Sed hoc non valet : quia, licet divina essentia sit speculum voluntarium, offerendo se

(α) *Minor.* — *Major* Pr.
(β) *indivisibilibus.* — *individuantibus* Pr.
(γ) *in actu.* — Om. Pr.
(δ) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(ε) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(ζ) *indivisibilibus.* — *individuantibus* Pr.
(η) *Augustinus.* — *angelus* Pr.

(α) *beatificus, erit.* — *verificans contradictoria, est* Pr.
(β) *videns.* — *vivens* Pr.
(γ) *sit.* — *fit* Pr.

intellectui, non tamen in ordine ad res quas repræsentat, sed (α) postquam oblata est intellectui creato (β), naturaliter repræsentat; sicut ignis voluntarie approximatur stupæ, tamen approximatus voluntarie, agit naturaliter et comburit. Et hoc patet : quia essentia oblata intellectui creato, est sufficiens repræsentativum rerum; nec oportet quod Deus ibi faciat aliquid per voluntatem suam; nec differentia rationis quæ est inter intellectum et voluntatem, vel aliqua alia impedit talem repræsentationem, quia ratio non est ratio videndi vel non videndi res in Verbo.

Sexto. Arguit contra modum probandi conclusionem, quem (γ) sanctus Thomas ponit in *Scripto :* scilicet quod illa quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, tamen possunt esse, Deus non cognoscit per ideas, sed cognoscendo suam potentiam. Hoc, inquit arguens, parum valet. Quia omnis cognitio fit per assimilationem aliquam; et ideo (δ) oportet quod omnia cognoscantur per aliquam similitudinem; nec illa potentia sufficit. *Secundo,* quia tunc esset mutabilis : quia primo cognoscit per potentiam suam; postea, si ponatur in esse, cognoscet alio modo, scilicet per ideas proprias. *Tertio,* quia tunc, si Deus cognoscit possibilia fieri, per potentiam suam, et non per ideam vel similitudinem, tunc cognoscit illa arguitive tantum et (ε) imperfecte.

III. Argumenta Adæ. — Contra eamdem conclusionem arguit Adam, in 3. *Sententiarum* (q. 10), probando quod nec anima Christi, nec aliqua creatura intellectualis, potest distincte cognoscere simul infinita, ita quod distincte quodlibet eorum.

Primo. Quia aut eodem actu cognoscit infinita et quodlibet distincte; et tunc sequitur quod ille actus esset infinitæ perfectionis in genere cognitionis. Vel ille actus infinitis (ζ) actibus specifice distinctis æquipollet, quia fit sermo de distinctis cognitionibus infinitorum specifice distinctorum; sed hoc est impossibile. Et, eodem modo, nec quodlibet infinitorum ejusdem speciei potest distincte cognosci ab illa anima : quia nec eodem actu infinitæ perfectionis; nec diversis actibus, quia tunc essent infiniti actus. Igitur nullo modo potest cognoscere distincte infinita.

Secundo. Si anima posset cognoscere infinita : ergo infinita quorum quodlibet esset alicujus signatæ perfectionis secundum quantitatem, vel majoris, et hæc totaliter distincta ad invicem; vel infinita proportionalia ad minus, eundo semper in minus, utpote infinitæ partes proportionales alicujus magnitudinis datæ secundum extensionem, vel alicujus qualitatis secundum latitudinem, vel partes graduales.

Primum dari non potest : — Tum (α) quia non plura potest creatura simul distincte cognoscere in Verbo, quam Deus possit facere; sed Deus non potest facere talia infinita in actu simul; igitur, etc. Minor probatur : quia repugnantia est quod hujusmodi (β) infinita sint simul in entibus, secundum philosophiam; et theologia non discordat. — Tum secundo, quia volens infinitos homines sic distincte cognitos, si essent, ex odio Dei occidere (γ), infinite peccaret. Et infinite posset mereri aliquis (δ), simili ratione; et, si hoc, igitur præmium ejus esset infinite delectabile; igitur delectabitur infinite. Et multa alia inconvenientia sequerentur. (Si dicatur quod non sequitur infinitum meritum, quia Deus acceptat ut sibi placet; — Contra : Præcepto alicui dato quod diligat aliquem infinitorum angelorum distincte cognitorum, si est possibile, tantum meretur ex dilectione unius, sicut alterius; vel sequitur saltem, quod esset infinite laudabilis et virtuosus.) — Et iterum est contra Philosophum : quia, 1. *Posteriorum* (t. c. 6), et 1. *Physicorum* (t. c. 35), arguit Philosophus, quod, si principia sunt infinita, igitur ignota.

Nec secundum potest dari. Quia, si cognoscere quodlibet infinitorum æqualium distincte (ε), arguit infinitam perfectionem unius cognitionis, vel infinitatem cognitionum, multo fortius (ζ) eundo ad minus : visus enim tanto acutior est et fortior, quanto minus visibile distincte percipit, secundum Philosophum, 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 117). Item, in *de Sensu et Sensato*, tenet Philosophus, in illo capitulo antepenultimo (η), *Hic autem objiciet aliquis,* quod quædam passiones et magnitudines latent sensum et intellectum, ita quod non possunt distincte percipi in actu, licet confuse in suo toto immutent sensum et intellectum, et per consequens confuse cognoscuntur in toto. Nam *intellectus,* ut dicit ibidem, *non intelligit quæ sunt exterius,* scilicet sensibilia, *nisi cum sensu.* Et exemplificat quod non omnis magnitudo vel passio distincte percipitur : *quia decimum millenarium millii latet visum, quamvis visus superveniat; et qui in diesi sonus latet, quamvis continuus exsistens audiatur omnis cantus* (θ). Igitur, secundum veritatem, et secundum Philosophum, distincte percipere minora, arguit majorem et perfectiorem acutiem visus; et

(α) *sed.* — Om. Pr.
(β) *creato.* — *increato* Pr.
(γ) *quem.* — *quam* Pr.
(δ) *cum.* — Ad. Pr.
(ε) *tantum et.* — *etiam* Pr.
(ζ) *ille actus infinitis.* — *infinitatis* Pr.

(α) *Tum.* — *Tamen.* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *occidere.* — *accidere* Pr.
(δ) *aliquis.* — Om. Pr.
(ε) *cognoscere quodlibet infinitorum æqualium distincte.* — *cognosceret infinita æqualia distincte quodlibet* Pr.
(ζ) *igitur.* — Ad. Pr.
(η) *antepenultimo.* — *penultimo* Pr.
(θ) *continuus exsistens audiatur omnis cantus.* — *sonus exsistens auditur omnino causatus* Pr.

per consequens, omnia talia posse percipi, arguit infinitatem distinctivæ cognitionis, sicut majorum et æqualium. Sed (α) æqualia infinita quodlibet (β) distincte cognoscere (γ), arguit infinitam perfectionem cognitionis distinctivæ, si daretur. Ergo, multo fortius, discretiva cognitio partium proportionalium infinitarum (δ). Ergo nec anima Christi, nec aliqua creatura, potest distincte cognoscere infinita. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. **Ad argumenta Scoti**. — Quantum ad tertium articulum, restat respondere objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Scoti, dicitur quod nihil penitus concludit contra primam conclusionem, nec contra ejus probationem. Quia : vel argumentum ejus est ex quatuor terminis, et sic non valet; vel, si sit tantum ex tribus, debito modo dispositis in figura et modo, concludit unum verum in nullo repugnans conclusioni aut ejus probationi. Si enim intendat sic arguere : Si ipsi A conveniant B et C ordinate, ita quod B sit tota ratio respectu C, si intelligens (ε) B non comprehendat A, multo minus intelligens (ζ) C non comprehendet A; sed, respectu Dei, esse infinitum intensive, et esse illud in quo infinita possibilia relucent, se habent sub tali ordine, quod, quia Deus est infinitus intensive, ideo infinita possibilia relucent in eo, et ita potest in infinita possibilia, et non econtra, et cognoscens Deum sub ratione infinitatis intensivæ, non propter hoc comprehendit illum; ergo, multo minus, cognoscens illum sub ratione repræsentantis infinita possibilia in eo relucentia, et productivi infinitorum possibilium, comprehendit illum ; — si, inquam, ita intendat arguere, conceditur totum argumentum. Sed nihil est contra nos; quia concedimus quod nec ex cognitione secundi, nec tertii, comprehenditur primum. Quilibet enim beatus clare videt Deum esse infinitum intensive, et esse repræsentativum et productivum infinitorum effectuum possibilium nunquam producendorum; nec tamen comprehendit Deum. Et concedimus quod nec ex cognitione divinæ infinitatis, nec ex cognitione infinitorum productivitatis aut repræsentativitatis, comprehenditur divina essentia; sed solum ex cognitione omnium effectuum possibilium, si esset possibilis creaturæ. Patet ergo quod illud argumentum, si sit tantum ex tribus terminis, et debite concludat, non procedit contra nos. — Si vero intendat taliter arguere, quod ex majori et minori prius sumptis inferat hanc conclusionem, scilicet quod ex cognitione infinitorum possibilium et omnium possibilium non comprehendatur divina essentia, — patet quod argumentum est ex quatuor terminis. Nam hoc quod dico, *infinita*, vel, *omnia possibilia*, non prædicatur, nec inest divinæ essentiæ; nec hoc quod dico, *divina infinitas*, vel, *infinitas intensiva*, potest esse medium ad concludendum tale prædicatum de divina essentia. Et sic patet quod suæ similitudines adductæ de subjecto et medio et passione, vel de subjecto et passione priori et passione posteriori, nullatenus sunt ad propositum : quia, in qualibet tali trinitate, duo ultima prædicantur de primo; non sic in proposito, ut dictum est. — Si autem arguens velit replicare, dicendo quod, si quilibet beatus videt Deum esse repræsentativum et productivum infinitorum possibilium, ex hoc sequitur quod quilibet talis aut aliquis talis videt aut cognoscit distincte illa infinita possibilia fieri et repræsentata in divina essentia, — respondebitur quod non plus valet illa consequentia, quam ista : Aristoteles clare intellectualiter vidit et cognovit quod omne continuum est in infinitas partes divisibile, et (α) infinitorum numerorum per sui divisionem causativum; ergo Aristoteles vidit aut cognovit distincte infinita; quam consequentiam constat penitus nil valere. Et multæ aliæ instantiæ ad propositum adduci possent.

Ad secundum potest dici dupliciter. Primo, negando antecedens. Potest enim dici quod, cognito distincte et perfecte aliquo effectu in Verbo, comprehenditur Verbum ut est causa illius effectus; licet non simpliciter comprehendatur. Nam comprehendere Verbum ut est causa solis, est distincte cognoscere in Deo actum eminenter vel virtualiter continentem talem effectum, et habitudinem ejus ad effectum, et econtra, et quidquid ex parte Dei requiritur ad producendum talem effectum in esse. Hoc autem est possibile creaturæ : nam beatus videt in Verbo quomodo tota actualitas et perfectio solis præexsistit in Deo, quantum ad quodlibet sui, et habitudinem unius ad aliud. Et ideo potest dici comprehendere Verbum, non simpliciter, sed secundum quid, prout est causa talis effectus, ita quod comprehensio magis referatur ad respectum quam ad absolutum causæ. — Secundo, potest dici quod, concesso antecedente, neganda est consequentia. Quia, licet, cognito aliquo effectu in Verbo, non comprehendatur Verbum ut est causa illius effectus,

(α) *Sed.* — *secundum* Pr.
(β) *quodlibet.* — *quod licet* Pr.
(γ) *cognoscere.* — *cognitæ* Pr.
(δ) *infinitarum.* — *infinitorum* Pr.
(ε) *intelligens.* — *intellectus* Pr.
(ζ) *intelligens.* — *intellectus* Pr.

(α) *in.* — Ad. Pr.

hoc ideo est, quia illud per quod est causa talis effectus, est idem realiter cum illo per quod est causa omnium effectuum possibilium; et ideo non potest comprehendi Verbum ut est causa hujus effectus, nisi comprehenderetur ut est causa omnium effectuum. Secus autem esset, si cognoscerentur in Verbo omnes effectus possibiles : tunc enim videnti et cognoscenti distincte omnes illos effectus, clare appareret quidquid continetur eminenter et virtualiter in divina actualitate et virtute, et ad quæ et quot et quanta et qualia se extendit divina virtus et actualitas; hoc autem non posset esse sine ejus comprehensione. Ideo consequentia non valet.

Ad tertium, negatur antecedens; quia exemplum de principio et conclusione bonum est. Et ad probationem, dicitur primo, quod, licet causa, inquantum causa, nullam perfectionem accipiat a causato, attamen causam consequitur aliqua habitudo, ratione sui effectus, et posito effectu in esse, quæ (α) sine effectu non consequeretur causam ; ut patet de respectu paternitatis, et aliis similibus. Et ideo cognitio principii (β) ut est causa conclusionis, perficitur per cognitionem conclusionis (γ), et si non quantum ad substantiam et realitatem absolutam principii, tamen quantum ad ejus habitudinem ad conclusionem, et quantum ad virtutem et causalitatem principii. — Dicitur secundo, quod, concesso quod causa nullam perfectionem recipiat a causato, et quod cognitio effectus ex causa, ut est cognitio effectus, non sit ratio cognoscendi causam perfectius, tamen, per oppositum, effectus non reciperet aliquam perfectionem a causa, nisi prius illa perfectio præexsisteret in causa. Et ulterius, in causis totalibus, naturaliter agentibus, nova communicatio perfectionis in effectu, arguit novam perfectionem in causa, vel augmentum novum prioris causalitatis; et ideo aliquam novitatem requirit. Si enim ignis esset totalis et præcisa causa caloris, non requirens materiam aut subjectum in quod ageret, non posset noviter perfectiorem calorem quam prius producere, nisi ipse prius natura esset virtuosior quam prius. Et similiter, ex causa non cognoscitur noviter aliquis effectus, ut ex causa totali et præcisa, nisi præcognoscatur noviter aliquid in causa, vel nisi ipsa causa noviter perfectius cognoscatur quam prius. Et ideo, si noviter cognoscitur aliqua conclusio ex principio, ut ex principio totali, oportet prius natura aliter cognosci principium quam prius, vel addi aliquod comprincipium priori principio; sicut cum sub eadem majori subsumuntur diversæ propositiones minores, ad inferendum diversas conclusiones. Quia enim, posita causa sufficienti alicujus cognitionis, ponitur illa cognitio, si notitia causæ in tanto gradu est sufficiens causa et ratio notitiæ effectus, quandocumque fuit prædicta notitia causæ, fuit notitia effectus. Unde, si noviter notitia causæ ducit in notitiam effectus, illa notitia causæ nova est, sic quod causa noviter cognoscitur, vel perfectiori modo quam prius cognoscitur : si enim causa prius cognosceretur omnino et præcise sicut nunc (α) cognoscitur, non plus notitia causæ duceret in cognitionem talis effectus nunc quam prius. — Dicitur tertio, quod, in scientia et notitia *quia*, cognitio effectus causat notitiam causæ; et quanto plures effectus cognoscuntur, tanto causa perfectius cognoscitur a posteriori. — Dicitur quarto, quod, loquendo de scientia *propter quid* et a priori, licet cognitio causæ sit ratio cognoscendi effectum, et non econtra, tamen, aucta cognitione effectuum ex causa, et conclusionum ex principio, necesse est prius natura augeri cognitionem causæ vel principii, non quidem ex cognitione effectus vel conclusionis, sed aliunde, undecumque veniat tale augmentum (β). Et similiter, illa cognitio causæ vel principii est perfectior, quæ ducit in cognitionem plurium conclusionum vel effectuum, quam illa cognitio causæ vel principii quæ non sic ducit nec ducere potest. Et hoc est quod solum intendimus.

Ad primam confirmationem, dicitur quod, si ex notitia A principii (γ) primo habita non habeatur notitia B conclusionis, eo facto nunquam ex illa notitia A principii manente uniformi et nullo modo variata, habebitur notitia conclusionis. Si enim talis notitia principii esset perfecta ratio notitiæ conclusionis, tunc, posita illa notitia principii, poneretur notitia conclusionis ex principio. Unde, si illa conclusio debeat ex illo principio cognosci, tanquam ex sufficienti et perfecta ratione talis notitiæ conclusionis, oportet principium cognosci alia cognitione quam prius, vel augeri primam cognitionem. Et cum arguens infert quod tunc principium in illo gradu non est principium, — conceditur quod principium, sub tali gradu notitiæ, non est perfecta ratio sufficienter applicata ad cognoscendum conclusionem. Licet in se sit principium cognitionis habituale, et causa ejus in potentia, tam in esse quam in cognosci; tamen non est actu causa et ratio cognoscendi conclusionem. Bene enim scimus quod notitia quam habeo de principio, non dat sibi quod sit principium conclusionis, nec causa in esse, aut in cognosci. Sed dicimus quod nunquam actu causabit sufficienter notitiam conclusionis, nisi sit perfectius cognitum quam prius. Et addo *sufficienter* : quia forte ex aliqua majori possunt inferri mille conclusiones, additis aliis propositionibus minoribus; nec tamen illa major perfectius cognoscetur a

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *principii.* — *principaliter* Pr.
(γ) *ab eo.* — Ad. Pr.

(α) *nunc.* — *non* Pr.
(β) *augmentum.* — *auctoramentum.* Pr.
(γ) *principii.* — *principaliter* Pr.

priori quam prius; quia illa major præcise sumpta, non est sufficiens principium cognoscendi illas conclusiones distincte, nisi additis aliis comprincipiis. Verbum autem divinum, est sufficiens ratio cognoscendi omnem creaturam. Unde, si ex ejus cognitione noviter cognoscitur aliqua creatura, aliquid innovatur circa cognitionem Verbi, et perfectius cognoscitur ejus virtus et causalitas, et sub nova habitudine ad talem creaturam : scitur enim noviter quod Verbum continet virtualiter talem effectum, et est productivum illius.

Ad secundam confirmationem, dicitur primo, quod per et post demonstrationem diffinitio subjecti cognoscitur perfectius quam ante demonstrationem, cognitione *quia;* et magis cognoscitur a posteriori (α) sua virtus et causalitas (β), in ordine ad novos effectus. — Dicitur secundo, quod, licet per et post demonstrationem non cognoscatur diffinitio subjecti perfectius quam ante, cognitione *propter quid* et a priori, hoc ideo est, quia conclusio quæ noviter scitur per demonstrationem, non solum cognoscitur ex illa diffinitione, immo multa alia sunt principia illius cognitionis, scilicet forma arguendi, et aliquæ aliæ propositiones assumptæ ad inferendum conclusionem et notitiam terminorum : si enim diffinitio præcise sumpta, esset sufficiens ratio cognoscendi conclusionem et inhærentiam passionis ad subjectum, quandocumque noviter ex ea cognosceretur conclusio vel inhærentia passionis, oporteret diffinitionem novo modo cognosci in se. Similiter dico de principio, quod, si ipsum non perfectius a priori cognoscitur postquam conclusio aliqua ex ipso cognita est, hoc erit quia ipsum non est perfecta ratio et sufficiens cognoscendi illam conclusionem, nisi addantur alia principia noviter cognita, puta notitia modi arguendi, vel majoris, aut minoris; semper tamen perfectius cognoscitur a posteriori, ut dictum est, et sub aliis habitudinibus, quam prius. Et breviter, recapitulando prædicta, nunquam aliquis est noviter potens ad inferendum ex aliquo principio sufficienti novas conclusiones, et præcise ex illo principio, quas prius ex eodem principio præcognito inferre et cognoscere non poterat, nisi noviter perfectius cognoscat principium quam prius (et simile est de causa respectu effectuum); non quod nova demonstratio vel deductio augeat cognitionem *propter quid* et a priori ipsius principii, sed præsupponit illud augmentum, undecumque veniat.

De prædictis loquitur sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 4, ubi sic dicit : « Impossibile videtur quod aliqua creatura videns divinam essentiam, sciat omnia quæ Deus scit scientia simplicis notitiæ. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causæ in plurium effectuum cognitionem devenire potest; sicut (α) ille qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo potest deducere. Si ergo aliquis intellectus, ex cognitione alicujus causæ, omnes effectus ejus (β) cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causæ, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati. Unde impossibile est quod intellectus creatus (γ) cognoscat omnia quæ ex illa causari possunt. » — Hæc ille. — Item, q. 20, art. 5, sic dicit : « In cognoscendo, duo sunt consideranda : scilicet id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire, qui in alio differunt : sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Id autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur. Quod autem in aliquo cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi ejus in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto plures conclusiones in eo intuetur; sed quantumcumque tenuiter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita; et ideo ejus cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quæ in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem æquales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui divinam vident essentiam, vel qui Deum per essentiam vident, dicuntur (δ) totam essentiam Dei videre; quia nihil est essentiæ, quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat. Non tamen omnes eam totaliter vident; sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognitæ : quanta enim est cognoscibilitas divinæ essentiæ, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem potest hoc dici de aliquo intellectu creato. Et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte divinam essentiam videat sicut ipsa visibilis est, ratione cujus nullus intellectus creatus eam potest comprehendere; sed inter intellectus creatos, unus alio minus, alio perfectius, divinam essentiam videt. Et ita patet quod ex quo cognoscere

(α) *magis cognoscitur a posteriori.* — *a posteriori magis cognoscitur* Pr.

(β) *quam.* — Ad. Pr.

(α) *sicut.* — *similiter* Pr.

(β) *effectus ejus.* — Om. Pr.

(γ) *intellectus creatus.* — Om. Pr.

(δ) *dicuntur.* — *dicunt* Pr.

aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi, sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile (α) est, ita impossibile est quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quæ in Verbo cognosci possunt; et hæc sunt omnia quæ Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quæ Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat divinam virtutem. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando ejus diffinitio scitur : diffinitio enim est virtus comprehendens rem. Cujuslibet autem virtutis diffinitio sumitur ex his ad quæ virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quæ Dei virtus se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5, sic dicit : « Impossibile, inquit, est quod aliquis intellectus creatus, videndo divinam essentiam, cognoscat omnia quæ Deus potest cognoscere vel facere. Quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in ipso; sicut in uno demonstrationis principio, ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt, quam ille qui est ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiæ divinæ attendatur secundum ea in quæ potest, si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quæ Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in (ϐ) intelligendo, quæ est quantitas divinæ potentiæ in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam essentiam ; quod est impossibile omni intellectui creato. » — Hæc ille. — Item, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 56, sic ait (γ) : « Intellectus creatus, etsi divinam essentiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per divinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu ; sic (δ) enim principium aliquod secundum totam suam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus cognoscuntur, qui causantur (ε) ex ipso. Per divinam autem substantiam alia cognoscuntur, sicut cognoscuntur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam comprehendere, non est necesse quod, videndo ipsam, videat omnia quæ per ipsam cognosci possunt. — Item : Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel secundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus omnem intellectum creatum excedit. Plura igitur cognoscit quam intellectus creatus. Non autem cognoscit, nisi per hoc quod suam essentiam videt. Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam, quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit. — Item : Quantitas virtutis, per Philosophum, attenditur secundum ea in quæ potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis intellectus creatus comprehendere, sicut nec ejus essentiam. Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ divina virtus potest. » — Hæc ille. — Similia ponit, 1 p., q. 12, art. 8, ubi sic dicit : « Intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quæ Deus potest facere. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute (α) in sua causa. Sic igitur alia videntur in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures effectus in ea videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim, uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non contingit ei qui debilioris est intellectus, sed oportet quod singula ei explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa omnes effectus et rationes effectuum causæ cognoscere, qui causam totaliter (ϐ) comprehendit. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet, solutiones datas, ex ejus mente procedere.

Ad quartum ejusdem Scoti, dicitur quod sanctus Thomas non negat quin anima Christi sciat alia quam ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt; sed dicit quod non scit omnia possibilia Deo. Quot autem de illis sciat, et qualis sit terminus, non limitat; nec aliquis viator potest limitare. Sed, ad vitandum infinitatem simpliciter notitiæ animæ Christi, et quod non videt in Verbo omnia quæ Verbum videt in seipso, sufficit dicere quod non videt omnia Deo possibilia. Unde, in 1 p., q. 12, art. 8, sic dicit : « Nullus intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus facit vel facere potest : hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod deficit multipliciter. *Primo*, quia ponit quod quicumque intellectus habet naturale desiderium cognoscendi quodlibet objectum, et quodcumque objectum cognosceret, in hoc perficeretur naturaliter. Hoc enim negat (γ) sanctus Thomas, ubicumque loquitur de hac materia. Unde, 1 p., q. 12, art. 8, in solutione quarti, sic dicit : « Naturale desiderium creaturæ rationalis,

(α) *ut cognoscibile.* — *incognoscibile* Pr.
(ϐ) *in.* — Om. Pr.
(γ) *sic ait.* — Om. Pr.
(δ) *sic.* — *hic* Pr.
(ε) *qui causantur.* — Om. Pr.

(α) *sunt virtute.* — Om. Pr.
(ϐ) *totaliter.* — *corporaliter* Pr.
(γ) *negat.* — *notat* Pr.

est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus; et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns divinam essentiam. Cognoscere autem aliqua singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc tendit ejus naturale desiderium; neque iterum cognoscere illa quæ a Deo non fiunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur (α), qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret desiderium naturale sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et videns illum beatus esset. Unde dicit Augustinus, 5. *Confessionum* (cap. 4) : *Infelix homo qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui scit te, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* » — Hæc ille. — Simile ponit, *de Veritate*, q. 8, art. 4, in solutione decimitertii, dicens : « Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo, in potentia naturali; et sic intellectus creatus, est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quæ suo lumine naturali (β) manifestari possunt; et nihil horum angelus beatus ignorat : ex horum enim ignorantia, remaneret intellectus angeli imperfectus. Quædam vero potentia est obedientiæ tantum, sicut aliquid dicitur esse in potentia ad illa quæ supra naturam Deus in eo potest facere; et si talis potentia non reducatur in actum, non erit potentia imperfecta; et ideo intellectus angeli non est imperfectus, si non cognoscat omnia quæ Deus potest ei revelare. Vel dicendum quod, si aliqua potentia ordinatur ad duas perfectiones, quarum prima sit propter secundam, non erit potentia imperfecta, si habeat secundam sine prima; sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinæ, quæ sanitatem faciunt. Omnis autem cognitio creaturæ ordinatur ad cognitionem Dei. Et ideo, ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato, per impossibile, quod nullam creaturam sciret, non esset propter hoc imperfectus. Nec etiam intellectus videntis Deum, qui plures (γ) creaturas cognoscit, est beatior ex cognitione creaturarum, sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit. Unde dicit Augustinus, in libro *Confessionum*, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5, in solutione quinti. Item, ibidem, in solutione septimi, sic dicit : « Sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solo quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus, ex hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et, eo habito, omnia bona quodammodo habentur, ita ejus visio sufficit intellectui; Joan. 14 (v. 8) : *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* » — Hæc ille.

Secundo argumentum deficit, quia supponit quod ea quæ videntur in Verbo, diversis visionibus et actibus videantur. Hoc autem negat beatus Thomas, 1 p., q. 12, art. 10; et 3. *Contra Gentiles*, cap. 60, ubi sic dicit : « Cum autem ostensum sit quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat; quæcumque autem una specie videntur, oportet simul et una visione videri, cum visio principio visionis correspondeat; necesse est quod intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul, omnia contempletur. — Item : Summa et perfecta felicitas intellectualis naturæ, in Dei visione consistit. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quæ videntur per visionem divinæ substantiæ, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur. Non ergo unum prius, et aliud posterius. — Amplius : In divina substantia, intellectus omnium rerum species et genera cognoscit. Quorumdam autem generum sunt species infinitæ, sicut numerorum et figurarum et proportionum (α). Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia eadem videre posset, nisi simul videret; quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quæ intellectus in divina substantia videt, simul videat. Hinc est quod Augustinus, in 15. *de Trinitate* (cap. 16), dicit : *Non erunt tunc volubiles cogitationes nostræ, ab aliis in alia euntes et redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.* » — Hæc ille.

Tertio deficit argumentum, quia supponit quamdam falsam maximam, scilicet quod quandocumque aliqua multa sunt possibilia respectu alicujus, et nullum eorum habet repugnantiam ad coexsistendum alteri, nec illud esset perfectius, si omnia simul inessent ei, quam si nullum inesset, tunc non repugnat omnia illa simul inesse ei. Hujus enim maximæ falsitas patet. Quia (β) possibile est Deo producere hunc effectum ab eo producibilem, et possibile est quod producat illum et illum, et sic de omnibus ab eo producibilibus; nec unum producibilium repugnat alteri; nec est repugnantia hoc et illud simul produci; nec Deus esset perfectior, si omnia producibilia produceret quæcumque non repugnant (γ) invicem; et tamen constat quod impossibile est poni in actu quod Deus producat vel actu produxerit omnia producibilia ab eo. Ita, in proposito, potest argui de visionibus objectorum et infinitorum visibilium ab anima Christi. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 5, ad 4um, sic dicit : « Sicut,

(α) *videretur.* — *videtur* Pr.
(β) *naturali.* — Om. Pr.
(γ) *plures.* — *universales* Pr.

(α) *proportionum.* — *propositionum* Pr.
(β) *Quia.* — *quod* Pr.
(γ) *repugnant.* — *repugnantia* Pr.

inquit, non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quot non posset plura, et sic ejus potentia esset limitata ad creaturas actu exsistentes; ita non potest poni quod alicui creaturæ sit manifestatum quidquid Deus potest manifestare. » — Hæc ille. — Ex quo patet falsitas illius maximæ. Et ulterius, quia eodem modo posset argui de divisionibus possibilibus (α) fieri in continuo : quia quælibet illarum est possibilis, et nulla est incompossibilis alteri, nec ipsum est perfectius ex hoc quod actu dividitur; et tamen non est possibile omnes illas divisiones esse positas simul in actu; sed est fallacia compositionis et divisionis, arguendo a sensu diviso vero (β) ad sensum compositum falsum.

Quarto argumentum deficit, in hoc quod dicit inter visiones diversorum objectorum nullam esse incompossibilitatem. Dico enim quod visiones quarum principia sunt species creatæ, incompossibiles sunt, sicut et illæ species quæ sunt principia illarum : sicut enim unum corpus secundum eamdem superficiem repugnat diversis figuris actualiter figurari simul, ita repugnat eumdem intellectum diversis speciebus ejusdem generis et ordinis simul informari actu perfecto, distincto contra habitum; ac per hoc repugnat illum intellectum simul habere plures visiones actuales ex illis causatas (γ).

Quinto deficit argumentum, in hoc quod asserit nullam potentiam esse perfectiorem, dum est conjuncta suo actui, quam dum est separata. Hoc enim est manifeste falsum; alias non perfectior esset intellectus beati Petri, qui est conjunctus visioni beatificæ, quam intellectus Judæ vel Satanæ, qui est in potentia ad talem actum, et separatus ab illo; nec intellectus philosophi esset perfectior ex hoc quod habet habitus virtutum intellectualium et moralium, quam intellectus pueri vel rustici, qui caret illis. Et, præter hoc, arguens contradicit in hoc argumento sibi; quia, in eodem argumento, dicit quod omnis intellectus naturaliter perficeretur ex visione cujuscumque objecti, si haberet eam. Nec valet sua probatio : quia, licet actus sit extra rationem potentiæ receptivæ, potest tamen potentiam perficere accidentaliter (δ) saltem, dato quod non perficeret eam essentialiter; multiplex est enim perfectio.

Sexto deficit argumentum, quia asserit quod quidquid est simul in potentia ad multos actus non repugnantes, potest omnes illos simul actu capere. Hujus enim falsitas apparet : quia continuum simul est in potentia ad omnimodam suarum partium divisionem, et constat (ε) quod non est capax omnium divisionum actualium simul. Et aliæ innumerabiles instantiæ dari possunt.

Ad sextum dico *primo*, quod falsum asserit et assumit in hoc quod dicit, quod anima Christi, quoad scientiam rerum in proprio genere, habet infinitas species, ut cognoscat infinita singularia vel individua, etc. Hoc enim non oportet; licet cognoscat infinitas species numerorum, aut figurarum, aut infinita puncta, vel lineas, aut superficies, et omnia quæ sunt in potentia naturali creaturæ. Sicut enim hæc omnia quæ sunt infinita non simpliciter, sed solum secundum quid, cognoscit anima Christi in Verbo, per unicam speciem intelligibilem increatam; sic et infinita, secundum quod cognoscit (α) actu vel habitu secundum scientiam infusam, cognoscit (β) per finitas species creatas. Cujus ratio est : quia species sibi infusæ similes erant et sunt speciebus concreatis mentibus angelicis, quæ, licet sint universales in virtute, tamen per unam illarum cognoscuntur actu vel habitu omnia individua unius generis vel specificæ naturæ, dato quod sint infinita actu vel potentia; et hoc, vel simul, vel successive; unde per species finitas numero, anima Christi cognovit infinita actu vel habitu; nec oportuit quod infinitati individuorum aut naturarum specificarum correspondeat infinitas intelligibilium specierum. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 11, art. 1, dicit quod « anima Christi, per scientiam inditam vel infusam, cognovit quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis (γ) intellectus agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero, per hanc scientiam, cognovit Christus omnia quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum prophetiæ, sive sapientiæ, sive ad quodcumque donum. Omnia enim ista abundantius et plenius cæteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit ». — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, dicit quod Christus, secundum hanc scientiam, « cognovit omnia singularia præterita, præsentia et futura. » Secundum autem quod ipse ponit in *de Veritate*, q. 20, art. 4 (ad 1um), infinita sunt futura, potissime cogitationes volubiles animarum damnatarum, quarum nullam (δ) Deus ignorat, nec anima Christi. Item, 3 p., ubi supra, art. 5, in solutione secundi, dicit : « Habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis; nam habitus est quo quis agit cum voluerit. Voluntas autem se habet ad infinita indeterminate. Et tamen hoc non est frustra, licet non in omnia actualiter tendat; dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo habitus non

(α) *possibilibus.* — *ponentibus* Pr.
(β) *vero.* — *uno* Pr.
(γ) *causatas.* — *creatas* Pr.
(δ) *accidentaliter.* — *actualiter* Pr.
(ε) *secundum prophetiam.* — Ad. Pr.

(α) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(β) *cognoscit.* — Om. Pr.
(γ) *luminis.* — *habens* Pr.
(δ) *nullam.* — *naturam* Pr.

est frustra, licet non omnia reducantur in actum, quæ habitui subjacent; dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundum exigentiam negotiorum et temporis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Christus, secundum scientiam infusam, cognovit infinita actu vel habitu, et tamen per species numero finitas.

Secundo dicitur quod intellectui creato repugnat habere simul in actu completo multas species intelligibiles; tamen non repugnat ei habere simul multas species in potentia, vel medio modo inter potentiam et actum, scilicet in habitu, ut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 14. « Sciendum, inquit, quod omnes formæ intelligibiles, sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt similitudines, sint diversorum generum; omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo omnes simul esse possunt in intellectu in potentia; et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum; et hoc (α) est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem. Sed in actu perfecto (β) plurium specierum intellectus simul esse non potest. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, si intellectus creatus non potest habere simul in actu completo plures species intelligibiles, saltem infinitas, multo minus potest habere simul infinitas visiones; immo nec plures simul, nisi habeant inter se certum ordinem et connexionem, ut alias dictum fuit.

Ad septimum patet responsio per prædicta in solutione quinti, quod anima Christi, quidquid cognoscit habitualiter in Verbo, hoc est, quidquid potest cognoscere ex illa visione Verbi quam (γ) habet, simul in actu cognoscit; et ideo, cum non cognoscat actualiter infinita simpliciter, sed solum infinita secundum quid, scilicet omnia quæ sunt in potentia creaturæ, non autem quæ sunt in potentia Dei, ideo non (δ) habitualiter cognoscit infinita simpliciter, quæ sunt in potentia Dei, etc.

Ad confirmationem, dicitur quod dictum Damasceni solum infert quod Christus cognoscit infinita futura, per unicam (ε) visionem Verbi. Sed aliud est dicere infinita simpliciter secundum genus, speciem et numerum, etc., et dicere infinita secundum quid. Primum negatur; secundum vero conceditur. Nec consequentia valet : Cognoscit infinita futura actualiter; igitur cognoscit omnia producibilia a Deo, vel omnia quæ novit Deus. Sed est sophisma consequentis. — Ulterius, falsum assumit arguens, cum dicit quod rationes pro nostra conclusione et contra suam sunt solubiles. Hoc enim est falsum, sicut patuit ex prædictis.

(α) *hoc*. — *hac* Pr.
(β) *perfecto*. — *perfectio* Pr.
(γ) *quam*. — *quod* Pr.
(δ) *non*. — Om. Pr.
(ε) *unicam*. — *unitam* Pr.

Et hæc sufficiant ad argumenta Scoti contra primam conclusionem inducta.

II. Ad argumentum Durandi. — Ad argumentum (α) Durandi contra eamdem conclusionem, restat dicere. Et (β) quidem dicitur quod major est falsa. Non enim oportet quod videns divinam essentiam, videat omnia quæ divina essentia naturaliter et ex necessitate repræsentat ipsi Deo, vel divino intellectui; sed solum omnia illa quæ divina essentia repræsentat tali videnti. Modo sic est, quod divina essentia nulli creato intellectui repræsentat naturaliter, aut ex necessitate, omnes quidditates possibiles possibilium a Deo produci; sed omnia talia soli divino intellectui repræsentat. Potest etiam dici quod, dato quod divina essentia omnia quæ præsentat divino intellectui, præsentaret intellectui creato, adhuc (γ) non oportet quod videantur ab illo omnia sibi præsentata in essentia Dei. Et ad probationem majoris, in hoc sensu intellectæ, dicitur quod impedimentum ne intellectui creato fiat talis repræsentatio, provenit ex incapacitate intellectus creati, qui non est natus comprehendere essentiam aut virtutem divinam, nec (δ) per consequens cognoscere omnia objecta talis virtutis, ut sæpius dictum fuit. Et cum dicit arguens, quod non, quia ex quo intellectus creatus potest in divinam essentiam, etc.; — ad hoc respondit sanctus Thomas, in *de Veritate*, q. 20, art. 5, ubi arguit sic, in primo loco : « Quicumque scit majus, potest scire minus. Sed Deus est majus quam quidquid potest ipse facere; quia quidquid potest facere, est creatum. Ergo, cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animæ Christi per se offerretur quidquid potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse Deus. Nunc autem ea quæ Deus potest facere, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in seipsis, sed in Verbo. Et ideo ratio non sequitur. » — Hæc ille. — Et, sicut dicit in corpore articuli, et recitatum fuit superius, in solutione tertii Scoti, illud quod non offertur in se, sed in alio, sicut conclusio in principio, non semper videtur ab eo qui videt illud in quo offertur, nisi comprehendat illud. Item, 1 p., q. 12, art. 8, arguit consimiliter, dicens (arg. 3) : « Qui intelligit illud quod majus, potest intelligere minima, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 7). Sed omnia quæ Deus fecit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæcumque Deus fecit vel facere potest. »

(α) *argumentum*. — *argumenta* Pr.
(β) *ad primum*. — Ad. Pr.
(γ) *adhuc*. — *ad hoc* Pr.
(δ) *nec*. — *nisi* Pr.

Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, licet majus sit videre Deum quam omnia alia, tamen majus est sic videre Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed plura vel pauciora cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est (ibid., in corp.) quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum magis perfectum vel minus perfectum. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 49, q. 2, art. 5), in solutione quarti, sic dicit : « Defectus cognitionis non solum procedit ex excessu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur illud quod est ratio cognoscibilis; sicut quod visus non videt lapidem, contingit quandoque ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio, non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, et tanto plurium, quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur. » — Hæc ille. — Item, in solutione decimi, sic dicit : « Quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungitur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium. » Item, *de Veritate*, q. 8, art. 4, arguit, in secundo loco, sic : « Uniuscujusque visus videt illud cujus similitudo est apud ipsum. Sed essentia divina, quæ est similitudo omnium, conjungitur intellectui angelico ut forma intelligibilis. Ergo angelus videns Deum per essentiam, videt omnia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ratio illa procedit quando visus conjungitur similitudini secundum totum posse ipsius similitudinis; tunc enim necesse est ut visus cognoscat omne illud ad quod se extendit similitudo visus. Sic autem intellectus creatus non conjungitur divinæ essentiæ. Et ideo ratio non sequitur. » — Hæc ille. — Item, in solutione tertii, sic dicit : « Quod angelus videns Deum, non videat (α) omnia, contingit ex defectu ipsius intellectus, qui non unitur divinæ essentiæ secundum totum posse ejus. Hic autem defectus puritati ejus non repugnat. » — Hæc ille. — Ex quibus satis potest patere ad argumentum Durandi et similia.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta cujusdam hibernici. — Ad ea quæ primo loco contra secundam conclusionem arguit hibernicus, nunc dicendum est. Et

Ad primum siquidem, dicitur primo, quod imago est duplex : quædam quæ assimilatur rei cujus est imago, secundum realem conformitatem in aliquibus accidentibus; alia est quæ assimilatur ei cujus est imago, secundum repræsentationem, et non secundum esse naturale. Exemplum primi : ut statua Cæsaris lapidea, quæ assimilatur Cæsari secundum suam realem figuram, vel colorem, et hujusmodi. Exemplum secundi est species intelligibilis hominis in intellectu, quæ (α) non assimilatur homini secundum esse naturale, sed secundum repræsentationem, quia repræsentat hominem talem qualis est homo. Tunc, hoc supposito, dico quod, licet ex visione imaginis rei primo modo dictæ, non dicatur res cujus est imago, videri, proprie loquendo; tamen (β) ex visione imaginis secundo modo dictæ, res cujus est imago, dicitur proprie videri; et tunc potissime, quando dicta imago, quæ sic videtur, non solum est immediatum objectum visionis, immo formale principium visionis, se habens ut species intelligibilis perfecte repræsentans objectum intellectui, et faciens ipsum esse præsens in esse intelligibili; sicut species intelligibilis hominis facit ipsum esse præsentem intellectui in esse intelligibili. Et ideo illa quæ objiciuntur ibidem, de statua Cæsaris, vel de speculo, nihil valent. Tum quia tales imagines sunt termini intellectionum vel sensationum, et non formalia principia. Tum quia tales imagines non assimilantur rebus quarum sunt secundum repræsentationem, sed secundum realem conformitatem. Tum quia, etsi aliqualiter repræsentant rem, non tamen secundum quod in se est, sed quantum ad aliqua accidentia communia. Tum quia, etsi repræsentaret rem secundum quod in se est, tamen (γ), quia, variatis conditionibus rei secundum quod in se est, non variatur repræsentatio talis imaginis, nec conformatur rei, immo aliquando repræsentat conditiones præteritas rei, et non præsentes, ideo per tales imagines exteriores non proprie potest res videri secundum quod in se est. Secus est de repræsentatione rerum in Verbo, et de repræsentatione speciei visibilis in oculo, et speciei intelligibilis in intellectu. — Dicitur secundo, quod, si speculum esset naturalis imago rei primo modo dicta, per illam non posset proprie et sine deceptione videri res cujus esset imago; quia non posset repræsentare rem modis supradictis. — Dicitur tertio, quod non omnia somnia sunt vera : quia imago visa in somniis (δ), non semper repræsentat rem cujus est imago, modo prædicto; sed modo repræsentat rem sub conditionibus impossibilibus in esse, vel in fuisse, vel in fore; et quandoque sub conditionibus quæ non insunt, sed infuerunt, vel inerunt; quorum neutrum dici potest visio, sed memoria, vel prævisio; et quandoque est occasio multiplicium falsorum judiciorum, quia ita repræsentat rem absentem vel non

(α) *videat.* — *videt* Pr.

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *tamen.* — *tum* Pr.
(γ) *tamen.* — *tum* Pr.
(δ) *in somniis.* — *a somnia* Pr.

exsistentem, sicut præsentem vel exsistentem, et aliter quam se habeat de præsenti. Non sic est de visione rerum in Verbo. — Dicitur quarto, quod creatura non solum videtur in Verbo sicut in sua imagine vel idea, immo sicut conclusio in principio, vel effectus in sua causa. Immo, sicut adductum est in probatione primæ conclusionis, ex dictis beati Thomæ, *de Veritate*, q. 20, art. 4, modus videndi res in Verbo, magis assimilatur illi modo quo conclusio videtur in principio, vel effectus in causa, quam illi (α) modo quo res videtur in speculo.

Ad secundum dicitur primo, quod visio Verbi et rerum in Verbo, non est per modum enuntiabilis, vel compositionis, aut divisionis. Talis enim modus cognoscendi non accidit nisi propter imperfectionem specierum intelligibilium, quæ sunt principia intellectionis : quia per aliam speciem repræsentatur subjectum, et per aliam prædicatum ; et ideo oportet componere unam cum alia, vel unum conceptum cum alio, prout docet sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 14. — Dicitur secundo, quod, virtute illius beatæ visionis, intellectus potest formare enuntiabilia, et negare unum eorum quæ intelligit ab alio. Sed tunc ibi non negatur idem de seipso, nec idem conceptus de seipso, sed alius ab alio ; nec sequitur quod eadem compositio intellectus sit necessaria et impossibilis : quia visio beatifica non se habet, in talibus compositionibus aut divisionibus, ut subjectum et prædicatum ; sed subjectum et prædicatum, in talibus compositionibus et divisionibus (β), sunt aliqui conceptus vel species formatæ virtute illius visionis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 9, ad 2um, intellectus creatus, ex hoc quod videt res in Verbo, potest formare similitudines illarum rerum quas videt. Et simile dicit, *de Veritate*, q. 8, art. 5. — Dicitur tertio, quod, secundum multos logicos, idem conceptus potest veraciter negari de seipso, dum tamen negatio sequatur utrumque, ut dicendo : *Aliquis homo homo non est*, vel sic : *Aliquis homo non omnis homo est*, *Aliquis homo animal non est;* non autem sic dicendo : *Aliquis homo non est homo*. Nec prædictæ compositiones sunt simul necessariæ et impossibiles.

Ad tertium dicitur primo, quod non est inconveniens eodem habitu et actu amoris amari Deum et creaturam, sicut quando eodem actu amatur finis et ea quæ sunt ad finem, propter ipsum finem. Et hoc concedit sanctus Thomas in multis locis : utputa, 1^a 2^{æ}, q. 12, art. 4, et multis aliis locis. — Et ad hujus improbationem *primam*, dicitur quod falsum supponit, scilicet quod, eodem actu amandi nullo modo variato, quandoque diligatur Deus tantummodo, et quandoque post Deus et creatura. Et consimiliter falsum est quod eodem actu videns in Verbo quandoque videat et aliquam creaturam, et postea per illum videatur solus Deus et non creatura, vel econtra. — *Ad secundam improbationem*, dicitur quod postquam beatus Petrus vidit aliquid in Verbo, non est possibile ipsum illud non prævidisse ; immo est necessarium ita evenire, et ita prævisum fuisse, non quidem necessitate absoluta, sed necessitate suppositionis : quia, sicut impossibile est rem quæ semel fuit, non fuisse ; ita impossibile est respectum rationis volitionis ad volitum, et cognitionis ad cognitum, ex quo semel fuit, non fuisse ; et ita, si aliqua notitia fuit respectu alicujus objecti, necesse est ita fuisse. Ex quibus patet quod omnes conclusiones et probationes ibidem factæ, nullæ sunt, cum fundentur in suppositionibus quas nos nullatenus concedimus.

Ad quartum, negatur prima consequentia conditionalis ibi facta. Et ad ejus probationem, dicitur quod peccat ex eadem radice qua præcedens argumentum. Supponit enim quod visio Verbi, quæ fuit actualiter prævisio alicujus futuri, potest non fuisse visio aut prævisio talis futuri ; quod nos negamus. Supponit etiam quod, si Deus prævidit aliquod futurum, non est necessarium eum sic vidisse illud futurum ; cujus oppositum ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 13, ostendens quod, si hæc est vera, *Deus scivit hoc futurum*, illa est necessaria et non contingens. Et de hac materia dictum est in præcedenti quæstione hujus distinctionis (α), et multo latius in 1. *Sentent.* (dist. 38, q. 1, art. 2).

Ad quintum dicitur quod similitudo ibidem facta et adducta, non valet : quia eodem modo probaret quod, sicut Deus, in visione qua videt se, est sibi ipsi species intelligibilis et actus intelligendi se, ita creatura videns Deum, videret per divinam essentiam, tanquam per speciem intelligibilem et actum intelligendi ; quod tamen arguens non concederet. — Dico secundo, quod, si divina essentia esset ipsi Deo species intelligibilis respectu creaturarum, et non actus intelligendi, tunc Deus, per illam essentiam, intelligeret, tanquam per actum primum, creaturas, non autem tanquam per actum secundum ; sed aliquid aliud esset sibi loco actus secundi ; vel nullo modo intelligeret creaturam in actu. Et consimiliter, intellectus creatus, per ipsum Verbum, intelligit, tanquam per actum primum, non autem per actum secundum ; sed actus secundus est operatio elicita ab intellectu beato, facto in actu primo per divinam essentiam, tanquam per intelligibilem formam. — Dicitur tertio, quod non est simile de divino intellectu et de intellectu creato. Quod enim Deus non possit, videndo essentiam suam, videre creaturas, nisi essentia sua sit ei loco actus primi et secundi, non ideo est quia oporteat id in quo aliquid

(α) *illi*. — *ibi* Pr.

(β) *ut*. — Ad. Pr.

(α) *distinctionis*. — *divisionis* Pr.

videtur, esse ipsi videnti visionem et speciem intelligibilem, sicut arguens prætendit; sed quia in Deo non differt actus primus et actus secundus, qui est operatio intellectus. Non sic autem in aliqua creatura intellectuali, cui aliquid potest esse actus primus, quod (α) non potest esse sibi actus secundus, ut in præcedentibus sæpe dictum fuit (dist. præs., q. 1, art. 3). Immo, in nullo agente creato, actus primus, qui est ratio agendi, est actus secundus, qui est operatio; secus in Deo. Et ideo argumentum non valet.

Ad primam confirmationem, dicitur quod actus visionis, proprie loquendo, non repræsentat mediate nec immediate suum objectum creatum aut increatum; sed ipsum Verbum, vel divina essentia, repræsentat creaturas intellectui creato, non sicut actum intelligendi supplens, sed sicut gerens vicem speciei. Nec propter hoc sequitur quod Verbum divinum, aut divina essentia, sit æquivocum, cum æquivocatio solum sit in vocibus vel scriptis. — Item, sicut iste arguit de visione creata qua videtur Deus et creatura, quod sit æquivoca, ita potest argui de visione increata qua Deus videt se et creaturas. — Dicitur ulterius, quod actus quo beatus videt Deum et creaturam, immediate terminatur ad Verbum, et, mediante Verbo, ad creaturam. Ipsum tamen Verbum non solum est primus terminus et primarium objectum illius actus, immo formale principium.

Ad secundam confirmationem, dicitur quod principium immediatum cognoscendi non oportet quod sit actus secundus ipsi intelligenti, sed (β) solum actus primus, modo superius exposito. Hoc autem modo se habet Verbum ad intellectum creatum, ut sæpe dictum fuit. Unde ista argumenta videntur procedere ex hac falsa radice, scilicet quod actus intelligendi non est aliud a specie intelligibili; quæ generaliter falsa est in omni intellectu creato, ut patet per supradicta in aliis conclusionibus (1. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 1; et 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 2).

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum quæ contra eamdem secundam conclusionem arguit Aureolus, respondetur, negando minorem. Et ejus falsitas in primo (dist. 35, q. 2, art. 1) discussa fuit. Tunc ad probationem, dicitur, sicut ibi dictum fuit, quod Deus quamlibet partem continui ponit in prospectu suo, eo modo quo debet intelligi positio rerum in prospectu intellectus, quia scilicet intellectus per actum suum format verbum perfecte repræsentans objectum, et faciens illud esse præsens in esse intelligibili. Et ad hujus improbationem, dicitur quod quælibet pars continui posita in prospectu divino, est divisibilis. Nec valet ulterior consequentia, *Partes positæ in prospectu mentis divinæ sunt divisibiles, igitur non omnes sunt positæ in actu in prospectu divino;* quia eo modo quo ponitur in prospectu Dei pars divisibilis, ita et quælibet pars illius partis in actu ponitur in prospectu Dei. Si enim arguens intendat quærere utrum in prospectu mentis divinæ sit aliqua pars continui, cujus Deus non videat aliquam partem, aut nulla sit in ejus prospectu, quin Deus videat eam habere ulterius partem, — constat quod Deus non videt in continuo partem non habentem ulterius partem, immo quælibet pars quam Deus videt in continuo, est pars et totum respectu diversorum. Nec ex hoc sequitur quod aliqua pars videatur a Deo solum in potentia, et non videatur actualiter. Si autem intendat quærere utrum in prospectu divino sit aliqua pars divisibilis, hoc est, aliqua pars habens partes non positas in prospectu divino, sed possibiles poni et distingui per divinum intellectum, — tunc dico quod nulla pars divisibilis, est in divino prospectu; sed quælibet est ad illum sensum indivisibilis, quia totaliter divisa; quia nulla pars continui habet partes visas solum in potentia a Deo, et distinctas solum in potentia per intellectum divinum. Sed talis indivisibilitas in esse intellecto, modo præexposito, non repugnat continuo, scilicet quod in continuo nulla sit pars non distincta, sed distinguibilis per intellectum in duas partes essentiales. Tamen talis indivisibilitas repugnaret continuo in esse reali; quia sequitur infinitas in actu, et quod continuum divisum esset in non continua. Dico igitur quod, in divino prospectu (α), quælibet pars continui est indivisibilis et divisibilis: divisibilis quidem, quia habens partes eam constituentes; indivisibilis autem, quia quælibet est tanto distincta, et secundum omnes sui partes tam distincte cognita, quod non potest ulterius vel amplius distingui, aut distincte (β) cognosci, immo tota distinguibilitas reducta est ad actum in esse cognito.

Ad secundum dicitur quod responsio ibidem posita, bona est. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 16: « Sciendum, inquit, quod distinctio cognitionis matutinæ et vespertinæ potest intelligi dupliciter. Primo modo, ex parte rei cognitæ. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Ex parte quidem rei cognitæ: ut dicatur res cognosci in Verbo, quando cognoscitur ejus esse quod habet in Verbo; in propria vero natura, secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in seipsa. Et hic non est conveniens intellectus: quia esse rei quod habet in Verbo, non est aliud ab esse Verbi; quia, ut dicit Anselmus (*Monol.*, cap. 36), *creatura in Creatore est creatrix essentia;* unde hoc modo cognoscere

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.

(α) *prospectu.* — *conspectu* Pr.
(β) *distincte.* — *distincta* Pr.

creaturam in Verbo, non esset cognitio creaturæ, sed magis Creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligere ex parte medii cognoscendi : ut dicatur res cognosci in Verbo, quando per Verbum ipsa cognoscitur; in propria vero natura, quando per aliquas formas creatas, rebus creatis proportionatas, cognoscitur; sicut cum cognoscit (α) per formas sibi inditas, vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differt. » — Hæc ille. — Ex quo patet datam solutionem esse de mente ejus. — Tunc, *ad primam* ejus improbationem, dicitur quod assumit falsum, nec probat scilicet quod Augustinus distinguat illas notitias penes objectum in esse cognito. Unde, sicut dicit sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate*), art. 17, ad 2um, si illæ cognitiones distinguerentur ex parte rei cognitæ, divisio Augustini non esset sufficiens : essent enim tres cognitiones in angelis et in beatis, secundum triplex esse cognoscibile de rebus; cum Augustinus distinguat, 2. *Super Gen. ad litteram* (cap. 8), triplex esse creaturæ, unum quod habet in Verbo, aliud quod habet in propria natura, aliud quod habet in mente angelica. — *Ad secundam* improbationem solutionis, dicitur quod æquivocat de hoc quod est cognosci in proprio genere. Accipit enim cognosci in proprio genere pro cognitione rei quoad sua prædicata essentialia : puta genus, differentiam, vel speciem. Augustinus autem aliter accipit, scilicet pro cognitione rei per medium sibi proportionatum ; et omnem talem notitiam dicit in proprio genere, sive sit cognitio quoad genus et differentiam rei, sive quoad prædicata accidentalia. Unde patet quod assumptum argumenti falsum est, cum dicit aliquam cognitionem rei per speciem creatam, non esse cognitionem ejus in proprio genere, eundo ad mentem Augustini. — *Ad tertiam* improbationem, negatur consequentia. Nec valet ejus probatio; quia cognitio matutina non distinguitur a vespertina illo modo quo fingit, scilicet quia terminentur ad diversa objecta, vel ad objectum secundum diversa esse, sed alio modo quo dictum est. — *Ad quartam* improbationem dicitur, negando primam consequentiam : quia, licet istæ cognitiones terminentur ad idem esse objecti, nulla tamen superfluit, cum una sit clarior et perfectior alia ; sicut, licet aliqua conclusio cognoscatur per medium dialecticum, non est superflua cognitio qua cognoscitur demonstrative, licet ad idem cognitum terminentur. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate*, q. 8), art. 16, ad 11um : « Cognitio, inquit, rerum in Verbo, est perfectior quam cognitio earum in proprio genere, inquantum Verbum clarius repræsentat rem quam species creatas. » — Hæc ille. — Similiter : una istarum est perfectio naturalis intellectus, alia vero supernaturalis ; ideo neutra superfluit. Et cum arguitur contra hoc, quia, licet actus sit clarior, tamen res est utrobique æque clara, etc.; — dictum est supra, in simili, de argumento dialectico et demonstrativo : licet enim objectum hujus et illius in se sit æque clarum, nulla est ibi superfluitas. Unde, si argumentum valeret, utique concluderet quod nunquam eadem veritas posset ab eodem intellectu teneri diversis habitibus ; quod est falsum.

Ad tertium principale dicitur quod omnes consequentiæ ibidem factæ, et omnia consequentia illata, possunt concedi. Primo enim conceditur quod videns res in Verbo, potest illuminare inferiorem non videntem talia in Verbo, et potest loqui de illis. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 2, q^{la} 4, ad 4um, dicit sic : « Unus angelus non illuminatur ab alio de illis quæ illuminatus videt in Verbo, sed de his quæ ibi non videt, quæ superior videt, vel in Verbo, vel in lumine alterius angeli magis sibi proportionato, in quo sunt formæ magis particulares; sicut inferiores angeli illuminantur a mediis de his quæ ipsi in Verbo non vident, medii autem vident in Verbo, vel per illuminationem superiorum angelorum. » — Hæc ille. — Simile ponit, *de Veritate*, q. 9, art. 1 ; et 1 p., q. 106, art. 1. — Dicitur secundo, quod videns res in Verbo, potest formare in se species rerum visarum in Verbo ; et (α) consequenter, intelligere talia in proprio (β) genere, et reducere se de cognitione matutina ad vespertinam. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 9, ad 2um, dicit : « Aliquæ potentiæ cognitivæ sunt, quæ, ex speciebus primo conceptis, alias formare possunt : sicut imaginatio, ex speciebus præconceptis montis et auri, format speciem montis aurei ; et intellectus, ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei ; et similiter, ex similitudine imaginis, possumus formare in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic quicumque videns Deum, ex ipsa visione divinæ essentiæ, potest formare in se similitudines rerum quæ in divina essentia videntur ; sicut in Paulo remanserunt, postquam desiit divinam essentiam videre. Tamen illa visio qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo. » — Hæc ille. — Et idem dicit, *de Veritate*, q. 8, art. 5.

Ad quartum principale dicitur quod, sicut sæpe dictum fuit, tam in hac quæstione quam in præcedentibus, eodem actu videtur Verbum et omnes res visæ in Verbo. Hoc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 10, per totum ; et 3. *Contra Gentiles* (cap. 60), ut allegatum fuit supra (ad quintum Scoti contra primam conclusionem). Tunc, ad hujus dicti improbationem, dicitur quod falsum supponit, scilicet quod in visione rerum in Verbo sit successio ;

(α) *cognoscit*. — *cognovit* Pr.

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *proprio*. — *primo* Pr.

hujus enim falsitas ostensa fuit prius (ibid.) ex abundanti. Iterum, ad hoc adducitur dictum sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 8, art. 4, in solutione decimiquinti, ubi sic dicit : « Visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam et res in Deo ; et in ista non est aliqua successio ; nec (α) in ea angeli proficiunt, sicut nec (β) in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum, proficere possunt. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 12, art. 10, sic dicit : « Ea, inquit, quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos non possumus multa simul intelligere, quia per diversas species intelligimus. Diversis autem speciebus non potest unus intellectus simul actu informari ad intelligendum per eas ; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligibili possunt intelligi, simul intelliguntur : sicut diversæ partes unius totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur ; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem (ibid. art. 9) quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas species aut similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive videntur. » — Hæc ille. — Dico ergo quod quotcumque res videt beatus in Verbo, omnes videt simul, et unico actu, a principio suæ beatitudinis. Nec per illum actum posset aliquid noviter videre, quod prius non videbat, nisi actus ille illo aspectu (γ) Verbi esset perfectior, et ita beatior. Nec oportet quod, si ille actus sit respectu aliquarum creaturarum, quod sit respectu omnium, sicut infert arguens. De hoc beatus Thomas, 1 p., q. 12, art. 8 : « Quanto quis perfectius Deum videt, tanto plura in eo cognoscit. » Ille autem perfectius videt, qui plus participat de lumine gloriæ ; et ille plus participat de lumine gloriæ, qui plus habuit de charitate, secundum quod ponit ibi, art. 6. De hoc etiam diffuse dictum fuit in præcedenti quæstione, in solutione vigesimitertii contra primam conclusionem, quomodo scilicet cognitio aliquarum creaturarum est impertinens ad beatitudinem, cognitio vero aliarum est de bene esse.

Ad quintum dico quod prima consequentia non valet, nec ejus probatio. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 8, ad 2um, « videns speculum, non est necesse quod videat omnia in speculo relucentia, nisi speculum comprehendat. » Et, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 5, in solutione sexti, sic dicit : « Speculum illud est voluntarium ; et, sicut se ostendit cui vult, ita in se ostendit quæ (α) vult. Nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quod videatur vel non videatur. . » — Hæc ille. — Ex quo patet quod solutio quam recitat arguens, est bona. Tunc, ad replicam contra illam solutionem, — dicitur quod nulla est : quia, sicut dicit sanctus Thomas, 4. *Sententiarum*, ibidem, in solutione quarti, « quamvis intellectui videntis Deum conjungatur divina essentia, quæ est sufficiens ratio omnium ; non tamen conjungitur ei prout est ratio omnium, sed secundum quod est ratio aliquorum, et tanto plurium, quanto quisque divinam essentiam plenius intuetur. » — Hæc ille. — Et multa de hoc allegata sunt in (β) solutione argumenti (γ) Durandi contra primam conclusionem. Ex quibus patet quod, licet divina essentia sit naturaliter omnium repræsentativa, tamen, antequam repræsentativum repræsentet intellectui, oportet quod sibi uniatur, loquendo de repræsentatione speciei intelligibilis; nunc autem divina essentia non unitur intellectui ut ratio omnium possibilium aut intelligibilium per eam. Verumtamen, sicut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 4, ad 1um, « satis probabile videtur quod (δ) omnes videntes Deum per essentiam, omnes creaturas cognoscant secundum suas species ad minus. Non autem oportet quod angelus sciens aliquam rem, sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa ; et (ε) si forte sciat omnes proprietates naturales quæ comprehensione essentiæ cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini divinæ providentiæ, qua una res ordinatur ad varios eventus. Et de his rationibus inferiores angeli a superioribus illustrantur. » — Hæc ille. — Cum autem ultimo dicit arguens, quod non sufficit differentia rationis, etc. ; — dicitur quod in unione divinæ essentiæ ad diversos intellectus creatos, non solum est differentia rationis in hoc quod essentia divina unitur tali intellectui ut ratio A, et non ut ratio B ; sed est ibi differentia realis, ex qua differentia rationis consurgit : quia scilicet unus intellectus plus habet de lumine gloriæ quam alius, et ideo magis unitur essentia divina uni eorum quam alteri, et ut ratio plurium intelligibilium.

Ad sextum dicitur primo, quod non est necesse sustinere omnia dicta sancti Thomæ de hac materia in *Scripto* 3. *Sententiarum;* quia multa de illis retractavit in *Summa*. — Dicitur secundo, quod, sustinendo dicta sancti Thomæ in 3°, videtur dicendum quod ipse ibidem non intendit negare simpliciter quod Deus cognoscat ea quæ sunt possibilia, et tamen nec sunt nec fuerunt nec erunt, sine quacumque similitudine illorum quam habeat penes se ; sed

(α) *nec.* — *nunc* Pr.
(β) *nec.* — *nunc* Pr.
(γ) *aspectu.* — *respectu* Pr.

(α) *quæ.* — *cui* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *argumenti.* — *argumentorum* Pr.
(δ) *scilicet.* — Ad Pr
(ε) *et.* — *ut* Pr.

vult quod illa similitudo, per quam talia intelligit, non habet rationem ideæ determinatæ respectu possibilium. Unde, in *de Veritate*, q. 3, art. 6, sic dicit : « Idea proprie dicta respicit cognitionem practicam, non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus de his quæ facere potest, quamvis nunquam facta sint nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse ejus quod nec est nec fuit nec erit : non tamen eodem modo sicut eorum quæ sunt vel erunt vel fuerunt; quia ad ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt producenda, terminatur ex proposito divinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt. Et sic hujusmodi habent quodammodo ideas indeterminatas. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 15, art. 3, ad 2um, dicit sic : « Eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat (α) exemplar, sed solum secundum quod significat rationem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo possibilium quæ nunquam sunt, fuerunt nec erunt, Deus habet rationes, ac per hoc similitudines.

Cum autem arguens *secundo loco* addit quod tunc Deus posset mutari, etc.; — dicitur quod consequentia non valet; quia eodem modo posset arguere quod quia Deus multa non vult quæ potest velle, Deus posset mutari. Dico igitur juxta sanctum Thomam, 1 p., q. 19, art. 7, ubi sic arguit (arg. 4) : « Deus non ex necessitate vult quod vult; ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile. Igitur, etc. » Et respondit : « Dicendum, inquit, quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, est tamen necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem (β) divinæ voluntatis. » — Hæc ille. — Ita, in proposito, dico quod Deus habet rationes et similitudines omnium quæ cognoscit (γ). Tamen similitudo rei nunquam fiendæ, non habet proprie rationem ideæ terminatæ vel exemplaris. Si tamen Deus res illas produceret, non oporteret Deo mendicare ideam rei fiendæ, sed solum velle producere rem cujus habet rationem; et, eo facto, illa ratio esset proprie idea. Sed, sicut ex quo semel voluit aliquid producere, jam fit impossibile ex suppositione oppositum hujus, scilicet *Deus non voluit illud producere,* licet sit in se absolute possibile; ita dico quod ex quo aliquid intellectum a Deo non habuit æternaliter ideam proprie dictam, vel exemplar in Deo, eo facto, ista fit impossibilis ex suppositione, *Tale quid habet vel habuit ideam vel exemplar in Deo.* — Quod si ulterius arguitur contra hoc : Quia, si hæc est absolute possibilis, A *habuit ideam in Deo,*

(α) *sicut.* — Ad. Pr.
(β) *immutabilitatem.* — *immutabilem* Pr.
(γ) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.

ponatur ergo in esse; quo posito, videtur sequi mutatio, quia prius non habuit ideam, et modo habet, etc.; — dicitur quod ista posita in esse, A *habet ideam in Deo,* deponit aliam, scilicet A *non habuit ideam æternaliter in Deo,* et ponit suam oppositam, scilicet A *habuit æternaliter ideam in Deo.* Et simile est in omnibus similibus tangentibus materiam præscientiæ et prædestinationis. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 20, art. 5 (arg. 6), arguit sic : « Si anima Christi non scit omnia quæ Deus potest facere, tunc, dato quod Deus illa faceret, anima Christi nesciret illa (α), nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquid exsistentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Igitur anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere, sicut ad argumenta de prædestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est prædestinatus damnari, quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus : quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus, et damnetur. Similiter, dico quod, cum anima Christi scit omnia quæ Deus prævidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum illud prævidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi ignorantiam, vel quod addiscat de novo. » — Hæc ille; et valde bene ad propositum. — Item, *de Veritate,* q. 2, art. 13, sic dicit : « Quamvis, secundum quemdam modum, scientia Dei sit tantum exsistentium in præsenti, præterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia Dei ordinatur ad opus quod facit voluntas, si tamen per hunc modum sciendi sciret Deus aliquid quod prius nescivit, nulla variatio accideret in scientia ejus, cum ipsa æqualiter (β) sit entium et non entium, quantum ex parte ejus est (γ); sed, si esset ex hoc aliqua mutatio in Deo, hoc esset ex (δ) parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest. Cum enim hoc sit de ratione voluntatis, ut libere actum suum producat, quantum est (ε) ex ipsa ratione voluntatis, æqualiter (ζ) potest in utrumque oppositorum exire, ut scilicet velit vel non velit facere vel non facere; sed tamen non potest esse ut simul dum vult non velit. Nec in voluntate divina, quæ immutabilis est, potest accidere ut prius voluerit aliquid, et postea nolit illud idem secundum idem tempus :

(α) *illa.* — *et illa vel illud* Pr.
(β) *æqualiter.* — *essentialiter* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *ex.* — *in* Pr.
(ε) *est.* — Om. Pr.
(ζ) *æqualiter.* — *essentialiter* Pr.

quia sic voluntas ejus esset temporalis, et non tota simul. Unde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult; quia, absolute loquendo, possibile est eum non velle. Sed, si loquamur de necessitate quæ est ex suppositione, sic necesse est eum velle, si vult vel voluit; et sic, ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle (α), si vult vel voluerit. Mutatio autem, cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum. Unde hoc solummodo sequeretur, quod ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult, si prius voluisset. Et sic patet quod possunt esse plura a Deo scita per hunc modum scientiæ, vel pauciora, nulla variatione posita in ejus scientia vel voluntate; hoc enim est eum posse plura scire, quam (β) posse scientiam suam per voluntatem suam ad plura determinare facienda. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ista consequentia nulla est : *Deus non habet nec habuit ideam vel exemplar respectu A, et potest habere ideam vel exemplar respectu A; igitur potest mutari.* Nec ista : *Deus ab æterno non voluit producere A, et potest velle producere A; igitur potest mutari.* Sed ista consequentia bene valet : *Deus ab æterno non voluit producere A, et potest habere velle producendi A, postquam habuit non velle producere A; igitur est mutabilis.* Sed ista copulativa nullo modo sequitur ex dictis nostris, sed solum prima. Et hæc sufficiant pro illa secunda improbatione.

Ad illud vero quod arguens objicit *tertio loco*, quod cognitio Dei esset arguitiva et imperfecta; — dicitur quod nihil valet. Supponit enim quod Deus non cognoscat talia per proprias rationes et similitudines; cujus oppositum sentit sanctus Thomas (1 p., q. 14).

Et sic patet quid dicendum ad argumenta Aureoli.

III. Ad argumenta Adæ. — Ultimo loco restat respondere rationibus Adæ. Et quidem

Ad primam dicitur quod anima Christi scit infinita unico actu, quo scilicet videt Verbum et infinita quæ sunt in potentia creaturæ, vel infinitas creaturas futuras. Nec tamen sequitur quod ille actus sit infinitus simpliciter, vel intensive; sed solum materialiter, et extensive. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 4, ad 2um, dicit : « Operatio animæ Christi non est infinita per se, quamvis infinita cognoscat. Cognoscit (γ) enim illa infinita, efficacia finita. Unde non remanet infinita, nisi materialiter. » — Hæc ille. — Et tunc, ad probationem, cum dicitur quod ille actus quo distincte cognoscit infinita, æquipollet infinitis actibus specifice distinctis, etc.; — dicitur quod non est verum, si loquatur de infinitis actibus specifice distinctis, elicitis ab infinitis habitibus, vel speciebus intelligibilibus aut rationibus intelligendi specifice distinctis : quia talis infinitas competeret per se scientiæ; non autem est ita (α). Unde sanctus Thomas, ibidem, ad 10um, sic dicit : « Quantitas scientiæ quæ attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis, et præcipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quæ est ex efficacia cognitionis, per se competit scientiæ; quia talis quantitas attenditur penes exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute. » Item, ibidem, ad 14um, dicit : « Quantitas extensionis est scientiæ accidentalis; quantitas autem intensiva, est ei essentialis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non tanta infinitas arguitur in uno actu quo multa cognoscuntur per unicam rationem intelligendi, quanta argueretur si quodlibet cognitorum cognosceretur proprio actu elicito per propriam rationem cognoscendi; et, licet essentia divina, quæ est ratio intelligendi infinita objecta ipsi animæ Christi, æquipolleat infinitis rationibus intelligendi, quibus infiniti actus specifice distincti respectu illorum infinitorum objectorum specifice distinctorum nunc ab illa anima cognitorum elicerentur, tamen (β) divina essentia non facit talem infinitatem in isto unico actu, quales facerent infinitæ rationes intelligendi in infinitis actibus per eas elicitis. Cujus ratio est : quia tunc intellectus simul eliciens illos actus infinitos per infinitas species intelligibiles, esset infinite in actu, ac per hoc infinitas derelicta in actibus secundis esset infinitas per se, quia attenderetur penes exitum actionis ab agente, et non solum penes objecta actuum; nunc autem divina essentia non actuat infinite in esse intelligibili intellectum creatum, quamvis uniatur sibi ut forma intelligibilis; et ideo nec in actu elicito ab intellectu creato invenitur infinitas actionis inquantum hujusmodi, nec intellectus est tante in actu per illam unicam actionem, sicut esset per infinitas; igitur ita non æquipollet illi in perfectione intrinseca; quamvis in perfectione extrinseca, quæ attenditur penes objectum, iste actus sit secundum quid infinite perfectus, quia ducit in perfectam cognitionem Dei et infinitorum aliorum, et æque perfecte cognoscitur singulum infinitorum per istum unicum, ac si cuilibet corresponderet sua propria cognitio.

Dicitur secundo ad argumentum, quod non est magnum inconveniens concedere quod iste actus sit infinite perfectus secundum quid, et æquipolleat infinitis actibus specie distinctis, comprehensis

(α) *scilicet.* — Ad Pr.
(β) *quam.* — *quod* Pr.
(γ) *Cognoscit.* — *Cognovit* Pr.

(α) *est ita.* — *ista* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

tamen sub certo genere generalissimo (α), scilicet qualitatis, et subalterno, quia sub prima specie qualitatis, et adhuc sub certa specie subalterna illius generis, scilicet sub specie cognitionis. Omnis enim talis infinitas est infinitas secundum quid; et talis non est impossibilis creaturæ, eo modo quo alias (dist. 13, concl. 2) dictum fuit de gratia Christi : potissime quia talis actus sub tali infinitate non est infinitus intensive secundum participationem subjecti; nec sic est infinitus extensive quoad objecta, quin in eadem specie cognitionis posset esse major et perfectior actus cognitionis, et ad plura se extendens. Et de hoc sufficit videre probationem secundæ conclusionis, et alia quæ dicta sunt in materia de gratia Christi (dist. 13). Patet enim quod visio solius Dei excedit in perfectione infinitas visiones per quas viderentur infinitæ species numerorum, vel figurarum, vel partium continui proportionalium.

Ad secundum dicitur quod anima Christi potest cognoscere in Verbo infinita æqualis perfectionis, sicut infinita puncta, vel infinitas æquales lineas, aut superficies, aut unitates. Et similiter, potest ibi videre infinita, quorum secundum est perfectius primo, et tertium secundo, et quartum tertio; sicut infinitas species numerorum (β), figurarum, vel proportionum. Et similiter, potest ibi videre infinita, quorum secundum est minus et imperfectius primo, et tertium secundo, et quartum tertio, et sic sine statu : utpote infinitas partes proportionales continui, quarum secunda sit subdupla ad primam, et tertia ad secundam, et quarta ad tertiam, et sic sine statu. Nec arguens sufficienter improbat aliquam partium hujus divisionis.

Non quidem primam. Quia falsum ibi supponitur, scilicet quod quæcumque et quotcumque potest aliquis intellectus creatus simul intelligere, Deus possit simul facere. Ista enim propositio non majorem evidentiam vel apparentiam habet quam ista, *Quotquot Deus simul intelligit, potest simul facere in actu;* quam constat esse falsam. Et multæ aliæ instantiæ possunt dari : nam actualis exsistentia, et positio in effectu, repugnat infinitis; non autem actualis et distincta intellectio. — Ulterius, cum addit quod, si creatura, videns distincte infinitos homines, quemlibet distincte diligeret ex charitate, infinite mereretur; negandum est, loquendo de infinitate simpliciter. Conceditur autem, loquendo de infinitate meriti secundum quid. Si enim diligeret omnes illos unico actu, adhuc ille amor non esset infinitæ intensionis, nec infinite simpliciter actuans voluntatem, nec procederet ex infinita charitate simpliciter, quæ maxime facit ad quantitatem meriti respectu præmii essentialis, quidquid sit de quantitate respectu præmii accidentalis. Unde ille actus non haberet infinitatem simpliciter in bonitate intrinseca, inquantum actus, nec inquantum a charitate elicitus. Sed haberet infinitam bonitatem secundum quid, scilicet extrinsece; quia per eum æque bene diligerentur singuli, et quodlibet infinitorum, sicut si quodlibet diligeretur proprio actu. Et ideo corresponderet ei infinitum præmium secundum quid, tali scilicet infinitate, qualis erat in merito; quia scilicet esset gaudium respectu infinitorum. Et similiter, talis actus esset infinite secundum quid virtuosus et laudabilis, bonitate intrinseca, vel extrinseca. — Quod autem ultimo inducitur, quod infinitum est ignotum, etc.; — dicitur quod infinitum non potest cognosci per modum infiniti, loquendo de infinito materiali et quantitativo. Et dico *secundum modum infiniti* : ut scilicet, sicut tale infinitum consistit in successione unius post aliud, ita in actu cognitionis (α) esset successio cogniti post cognitum, et cognitionis post cognitionem; nunquam enim infinitum illo modo esset complete cognitum. Et hanc solutionem tangit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 12, ad 1um : « Infinitum, inquit, congruit quantitati, secundum Philosophum, in 1. *Physicorum* (t. c. 15). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem (β) post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum; quia, quantacumque quantitas partium accipiatur, semper aliquid remanet extra accipientem (γ). Deus autem non sic cognoscit (δ) infinita, quasi enumerando partem post partem; cum omnia cognoscat simul, non (ε) successive. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito. Sic ergo patet quod non sufficienter improbatur prima pars divisionis, qua ponitur quod anima Christi potest cognoscere infinita æqualia intensive vel extensive.

Similiter, nec alia pars, qua ponitur quod posset cognoscere infinita, quorum secundum est minus primo, et tertium secundo, etc., sufficienter improbatur. Tum quia supponit probatum esse quod illa cognitio sit infinita simpliciter in genere cognitionis, qua cognoscuntur infinita æqualia; quod patet esse falsum per prædicta. Tum quia supponit quod major efficacia cognitionis requiratur regulariter ad cognoscendum rem minorem quam majorem, loquendo de partibus continui; hoc enim non est verum, nisi ubi virtus cognitiva movetur a re. Et hoc ostendit in suo simili sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 1, ad 12um : « Ideo (ζ), inquit, oportet esse majorem efficaciam visus, ad hoc quod aliquid videatur a

(α) *generalissimo.* — *generatio* Pr.
(β) *numerorum.* — *majorum* Pr.

(α) *cognitionis.* — Om. Pr.
(β) *per.* — Ad Pr.
(γ) *accipientem.* — *accidentem* Pr.
(δ) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(ε) *non.* — *sive* Pr.
(ζ) *Ideo.* — *Non* Pr.

remotiori, quia visus est potentia passiva. Potentia autem passiva, quanto est perfectior, tanto potest moveri a minori; sicut econtra, potentia activa, quanto est perfectior, tanto potest movere majus. Quanto enim aliquid est magis calefactibile, tanto a minori calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto minori angulo videtur, et ita minus est quod de visibili pervenit ad visum; sed si æqualis forma perveniret a propinquo et a remoto, non magis videretur propinquum quam remotum. » — Hæc ille. — Ita dico, in proposito : quod, si centesima pars grani milii æqualem speciem causaret in visu ei quam causat totum granum milii, non difficilius esset videre illam centesimam partem quam totum milium; nunc autem non ita est in motione visus corporalis, quia debiliorem formam imprimit quam totum visibile. Et ita loquitur Philosophus. Sed in visione Verbi, ubi res non videntur per similitudines ab eis impressas, sed per ipsum Verbum, quod in illa visione supplet vicem speciei intelligibilis, per æqualem speciem videtur punctus qui est in linea (α), sicut totum cœlum empyreum. Ideo æque facile est videre in Verbo distincte punctum, sicut cœlum.

Et hæc sufficiant ad objectiones Adæ.

Ad argumentum pro parte (β) affirmativa, respondetur negando minorem. Et ad probationem ejus, respondit sanctus Thomas, 3 p., q. 10, art. 1, in solutione primi, ubi sic dicit : « Homo assumptus connumeratur Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XV.

QUESTIO UNICA

UTRUM ANIMA CHRISTI, EX SUA OMNIPOTENTIA, RESPECTU PROPRII CORPORIS, APPETITUM SENSITIVUM A DOLORE SENSIBILI PRÆSERVARE POTUERIT.

CIRCA quintamdecimam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum anima Christi, ex sua omnipotentia, respectu proprii corporis, appetitum sensitivum a dolore sensibili præservare potuerit.

(α) *linea*. — *littera* Pr.
(β) *quasi*. — Ad Pr.

Et arguitur quod sic. Nam dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), tertio libro (cap. 20), quod *omnia naturalia in Christo fuerunt voluntaria : volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est.* Sed ex hoc dicitur omnipotens, quia omnia illa quæcumque voluit, fecit. Ergo videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis, et omnium passionum appetitus sensitivi.

In oppositum arguitur. Quia dicitur, *Hebræorum* (2, v. 17), quod *debuit per omnia fratribus assimilari*, et præcipue in his quæ pertinent ad conditionem humanæ naturæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet quod valetudo corporis, et ejus nutritio, et augmentum, et passiones appetitus sensitivi, imperio rationis seu voluntati non subdantur; quia naturalia soli Deo, qui est auctor (α) naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non ergo anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis, nec potuit illud ab omni dolore præservare.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod anima Christi non (β) habuit omnipotentiam simpliciter, nec respectu immutationis creaturarum, nec respectu proprii corporis.**

Hujus conclusionis primam partem ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 13, art. 1, ubi sic dicit : « In mysterio Incarnationis ita unio facta est in persona (γ), quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus; vel est constituens ipsam rei naturam, sicut in his quæ sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cujuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum, omnipotentia consequitur vel consequenter se habet ad naturam divinam : quia natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium, cap. 5 *de Divinis Nominibus*, inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt

(α) *auctor*. — *actor* Pr.
(β) *non*. — *nec* Pr.
(γ) *persona*. — *prima* Pr.

habere rationem entis; quod est habere omnipotentiam; sicut etiam (α) quælibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quod habeat omnipotentiam. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Illud quod convertibiliter et adæquate consequitur divinam naturam, non potest convenire alicui naturæ creatæ. Sed omnipotentia simpliciter dicta, est hujusmodi. Igitur, etc.

Secundam vero partem conclusionis probat ibidem, art. 2, ubi sic dicit : « Hic opus est duplici distinctione. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est : una quidem est naturalis, quæ scilicet fit a proprio agente, secundum ordinem naturæ; alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem et cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum; tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ (β) potest dupliciter considerari : uno modo, secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem, sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem, sive gratuitam, sic dicitur quod potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animæ convenientes : puta ad gubernandum corpus, et ad disponendum actus humanos, et etiam ad illuminandum per gratiæ et scientiæ plenitudinem omnes rationales creaturas ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habet virtutem instrumentalem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad Incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur de nihilo. Et ideo, sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Illud quod non habet potentiam creandi aut annihilandi creaturas, nec eas miraculose immutare, nisi præcise instrumentaliter, et dumtaxat quantum pertinet ad finem Incarnationis, non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Sed anima Christi est hujusmodi. Igitur.

Tertiam vero partem conclusionis probat ibidem, art. 3, dicens : « Anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum propriam naturam et virtutem; et hoc modo, sicut non poterat immutare corpora exteriora supra cursum et ordinem naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a sua naturali dispositione; quia anima Christi, secundum propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona; et sic subdebatur totaliter ejus potestati omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, ideo talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quam animæ Christi. » — Hæc ille. — Ex quibus arguitur sic : Illud quod non (α) ex propria virtute naturali aut gratuita, sed solum ex quadam virtute aut motione instrumentali, potest proprium corpus a sua dispositione omnifariam immutare, non habet proprie omnipotentiam respectu proprii corporis. Anima Christi est hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod in Christo fuit vere et proprie dolor sensibilis.

Hanc probat sanctus Thomas, 3 p., q. 15, art. 5, ubi sic dicit : « Ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis, et sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile et mortale; nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium esse debet quin in Christo fuerit verus dolor. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 35, art. 1, sic dicit : « Sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujus conjunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione malum est, quia privat aliquod bonum, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem conjungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis vel doloris. Bonum autem vel malum, inquantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sententiarum*, dist. 15, q. 2, art. 3, qla 1, sic dicit : « Sicut delectatio sensibilis causatur ex conjunctione convenientis secundum sensum, ita dolor sensibilis causatur ex conjunctione ejus quod

(α) *etiam*. — *est* Pr.
(β) *quæ* — *qui* Pr.

(α) *non*. — *nec* Pr.

non est conveniens sensui. Sed inter alios sensus, solus tactus est discretivus eorum ex quibus consistit temperamentum corporis. Unde illud quod est conveniens secundum tactum, est conveniens ipsi temperamento corporis. Et propter hoc, completa delectatio sensibilis, est in sola perceptione tactus. Et similiter, illud quod est disconveniens tactui, etiam est contrarium temperamento corporis. Et ideo dicit Philosophus, 2. *de Anima* (t. c. 126), quod corrumpentia tactum, corrumpunt animal; non autem corrumpentia auditum, nisi simul contingat ex accidenti tactum corrumpi. Et ideo in solo tactu est dolor, qui accidit ex læsione temperamenti corporis. Unde, cum in corpore Christi fuerit vera læsio, quia fuit divisio continui per clavos, et fuerit ibi verus tactus, de necessitate oportet dicere quod fuit ibi verus dolor. » — Hæc ille.

Ex dictis patet responsio ad conclusionem : Quia Christus, virtute divinitatis principaliter, et animæ suæ instrumentaliter, potuit corpus suum et omnes potentias animæ ab omni, si voluisset, dolore præservare. Sed noluit hoc facere.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumentum Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Durandus (dist. 14, q. 5), probando quod anima non habuit aliquam potentiam supernaturalem transmutandi corpus proprium, aut alienum, miraculose. Quia omnis potentia supernaturalis data Christo, vel perficiebat corpus ejus ad actus (α) corporales, vel animam ad actus solum animæ, vel ad (β) actus corporis, mediantibus actibus animæ : non enim potest dici quod perfectio animæ sit immediate ad actus corporis, cum ejusdem sit potentia, cujus est actus. Nulla autem potentia videtur data fuisse Christo, quoad corpus, ad supradictos actus. Quia Christus, per defectus corporis quos assumpsit, manifestavit se esse verum hominem; sicut per miracula manifestavit se esse verum Deum. Igitur omnia alia mirabilia quæ fecit, tribuenda sunt virtuti divinæ; sicut (γ) omnes defectus quos habuit, referendi sunt ad corpus. Et sic loquitur ipsemet Christus de miraculis, Joan. 5 (v. 17), dicens : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et, Joann. 10 (v. 25), *Opera quæ ego facio in nomine Patris mei, ipsa testimonium perhibent de me* (illud, inquam, testimonium quod sequitur (v. 30) : *Pater et ego unum sumus*). Et infra, eodem capitulo (v. 38), dicit : *Si non vultis mihi credere, operibus credite, ut cognoscatis quia ego in Patre, et Pater in me est.* Et, Joan. 14 (v. 10), dicitur : *Pater in me manens, ipse facit opera.* Ex quibus clare patet quod Christus faciebat miracula, et cætera opera quæ sunt supra cursum naturæ, per virtutem divinam, per quam est unum cum Patre; et non est per aliquam virtutem creatam, sibi datam, supernaturaliter perficientem ipsum (α) ad hujusmodi actus. In Christo autem fuit aliquod donum supernaturale, immo plura perficientia animam ejus ad actus proprios, qui sunt recte intelligere et bene velle; et ad actus corporales meritorios, ex interioribus actibus imperatos. Ad actus autem supernaturales, puta ad transmutandum creaturam præter ordinem naturæ, nequaquam, propter eamdem rationem quæ prius facta est : quia illa quæ Christus fecit supra homines, fecit ad ostensionem suæ divinitatis. Et ideo, in ipso, inquantum homo, non fuit aliqua virtus ad faciendum aliquid exterius supra humanum modum; quamquam ad actus interiores perficientes personam, in se habuit multa dona (β) supra homines. — Hæc ille, in forma.

(α) *actus.* — Om. Pr.
(β) *ad.* — Om. Pr.
(γ) *omnis defectus quem habuit, et.* — Ad. Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 15, q. 1), probando quod ad rationem doloris non requirantur duo, scilicet immutatio corruptiva vel offensiva dispositionis convenientis naturæ, et secundo apprehensio hujus immutationis.

Primo. Videtur, inquit, quod prima radix nulla sit. Quia, sicut, secundum te, in dolore est immutatio corruptiva dispositionis convenientis naturæ, ita in delectatione est (γ) immutatio inductiva vel salvativa dispositionis convenientis. Illa autem immutatio, nulla videtur esse. Quia quæro : ad quem terminum est? Non ad primam (δ) sensationem; quia præcedit eam, sicut prima radix secundam. Et multo minus est ad sensationem sequentem passionem; quia illa sequitur utramque radicem. Igitur ipsa est ad utramque dispositionem, ut ad proximum terminum, qui præcessit naturaliter omnem actum tam sensus quam potentiæ (ε) delectantis vel tristantis. Sed nihil tale videtur esse necessarium ad delectationem. Quia nihil præcessit ista ambo, nisi forte species objecti (ζ); sed si species præfuisset in vir-

(α) *ipsum.* — Om. Pr.
(β) *in se.* — Ad. Pr.
(γ) *illa radix prima.* — Ad. Pr.
(δ) *primam.* — *ipsam* Pr.
(ε) *potentiæ.* — *impotentiæ* Pr.
(ζ) *objecti.* — Om. Pr.

tute phantastica conservante species, nihilominus (α) posset esse conservatio necessaria (β), et omnis radix necessaria ad delectationem deberet tunc conservari. Si etiam sensatio fieret, non minus posset esse operatio delectabilis; quia non minus esset operatio perfecta, quam, secundum Philosophum, 10. *Ethic.* (cap. 4), sequitur necessario delectatio.

Secundo arguit. Quia secunda radix videtur quod sufficiat sine prima. Quia, licet organum sit corpus naturale, et ideo passibile passione naturali, tamen, inquantum organum, est mixtum, sic quod est in media proportione sensibilium. Hoc modo natum est immutari mutatione intentionali ab objecto, inquantum sensibile; et hoc modo aliquod objectum est sibi conveniens, et aliud disconveniens; et per consequens, aliquod delectans, et aliquod affligens. Ergo, licet circumscribatur omnis actio prior ista actione intentionali ab objecto, si (γ) ista sit alicujus objecti disconvenientis organo, ut organum est, in sensu sequitur dolor. Et hoc videtur manifeste in quibusdam sensibilibus. Quia, licet a sensationibus (δ) eorum inducatur dispositio salvans naturam individui, tamen ipsa affligunt, si sint disconvenientia sensui (ε), vel organo sensus; sicut de amara potione, de qua dolet gustus, licet sit salubris infirmo. Solus enim (ζ) tactus datus est animali a natura, ut per ipsum percipiat corruptiva naturæ, et ea fugiat. Et ibi concomitatur disconveniens sensui ut sensus, et disconveniens naturæ; et sic concomitantur istæ duæ immutationes alterius rationis. Et posset illa quæ est sensibilis in sensum, esse sine alia, et econtra; et ita posset esse convenientia in uno, et disconvenientia in alio; et ita esset dolor sine prima radice.

Tertio. Quia, cum dicitur quod ad delectationem vel dolorem non solum sufficit apprehendere objectum, sed, cum hoc, percipere convenientiam vel disconvenientiam, — hoc non videtur valere. Tum quia (η) videtur quod unius potentiæ non (θ) sit nisi unus actus perfectus simul; igitur sensus circa objectum suum non sunt ponendi simul (ι) duo actus; licet idem, ut perfectus, possit dici perceptio, et ut imperfectus, apprehensio. Tum quia nullus sensus potest istas relationes percipere, sed tantum aliqua absoluta. Similiter, si ponantur ista esse objecta alterius potentiæ ab apprehensiva, videtur quod oportet ponere duos sensus visus, et duos auditus, et sic de singulis, quorum alter percipiat colorem vel sonum, et alter percipiat illas intentiones circumstantes; quia secundum prima objecta distinguuntur potentiæ.

Quarto. Quia, sicut absolutum caloris est ratio agendi in lignum, et non relatio approximationis fundata super illud absolutum; licet approximatio sit causa sine qua non; ita videtur quod convenientia vel disconvenientia non est ratio causandi delectationem aut tristitiam, sed solum absolutum in quo illa relatio fundatur. — Hæc Scotus.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *nihilominus.* — *nihil minus* Pr.
(β) *necessaria.* — Om. Pr.
(γ) *si.* — *sed* Pr.
(δ) *sensationibus.* — *sensibilibus* Pr.
(ε) *sensui.* — *sibi* Pr.
(ζ) *enim.* — Om. Pr.
(η) *non.* — Ad. Pr.
(θ) *non.* — Om. Pr.
(ι) *simul.* — Om. Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem, ad dicta Durandi contra primam conclusionem, dicitur quod tota sua deductio stat in hoc quod per nullam virtutem creatam possunt fieri miracula, sed sola divina virtute. Ideo de hoc videndum est. Nam sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 4, ubi quærit, Utrum boni angeli vel homines per aliquod donum gratiæ possint facere miracula, sic dicit : « Angeli, supra potestatem naturalem quam habent agendi, possunt aliquid per (α) donum gratiæ, inquantum sunt divinæ virtutis ministri. Et potest dici quod ad miracula operanda, angeli tripliciter operantur. Uno modo, precibus impetrando; qui modus et angelis et hominibus potest esse communis. Alius modus est, secundum quod angeli materiam disponunt, sua naturali virtute, ad hoc quod miraculum fiat; sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius est angelis : nam spiritus humani, dum sunt corporibus uniti, in exteriora operari non possunt, nisi corpore mediante, ad quod sunt naturaliter quodammodo alligati. Tertius modus est, quod operantur etiam aliquid coagendo. Quem quidem modum Augustinus sub dubio relinquit, in 22. *de Civitate Dei* (cap. 9), sic dicens : *Sive* (β) *enim Deus ipse per seipsum miro modo, sive per suos ministros ista faciat : et eadem ipsa quæ per ministros facit, sive quædam* (γ) *etiam faciat per martyrum spiritus, sicut per homines adhuc in corpore constitutos; sive omnia ista per angelos, quibus invisibiliter imperat, operetur (ut quæ per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum et impetrantibus, non etiam operantibus, fiant)*:

(α) *aliquid per.* — *per aliquod* Pr.
(β) *Sive.* — *Sicut* Pr.
(γ) A verbis *ista faciat* usque ad *quædam*, om. Pr.

sive aliis modis, qui (α) *nullo modo comprehendi a mortalibus possunt; ei* (β) *tamen attestantur hæc miracula fidei, in qua carnis in æternum resurrectio prædicatur.* Sed Gregorius, in 2. *Dialogorum* (cap. 30 et 31), hanc quæstionem (γ) determinare videtur, dicens quod sancti homines, etiam in carne viventes, non solum orando et impetrando, sed etiam potestative, ac per hoc, cooperando, miracula faciunt. Quod probat et ratione et exemplis. Ratione quidem : quia, si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem : quia *Petrus Ananiam et Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, nulla oratione præmissa*, ut habetur, *Actuum* 5 (v. 5 et 10). *Beatus etiam Benedictus, dum ad brachia cujusdam rustici ligati oculos deflexisset, tanta se celeritate cœperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent.* Unde concludit quod sancti quandoque faciunt miracula orando, et quandoque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet. Et per hunc modum, per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eos quodammodo naturæ præsentetur divinum præceptum. Et sic agunt quodammodo spiritus humani vel angelici, ut instrumenta divinæ virtutis, ad miraculi perfectionem : non quasi aliqua virtute habitualiter in eis manente, naturali vel gratuita, in actum miraculi possint; quia sic quandocumque vellent, miracula facere possent; quod tamen Gregorius, 2. *Dialogorum* (cap. 33), non esse testatur; et probat per exemplum Pauli, qui stimulum a se removeri petiit, nec impetravit, et per exemplum Benedicti, qui detentus fuit, contra suam voluntatem, per pluviam sororis precibus impetratam. Sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis, in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quæ intentiones vocantur, quæ non permanent nisi ad præsentiam agentis principalis, sicut lumen in aere, et motus in instrumento. Et talis virtus potest intelligi donum gratiæ gratis datæ, quæ est gratia virtutum vel curationum : ut sic hæc gratia, quæ datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiæ prophetiæ, quæ datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam propheta non potest quandocumque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiæ cor ejus tangit, ut probat Gregorius, 1. *Homilia super Ezechielem.* Nec est mirum si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in creatura corporali, cum etiam creatura corporali utatur instrumentaliter ad spirituum justificationem (α), ut patet in sacramentis. Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem; verum est etiam quod potestatem mirabilia faciendi creaturæ communicat, secundum capacitatem creaturæ, et divinæ sapientiæ ordinem, ita quod creatura per gratiam miraculo ministerialiter cooperetur. » — Hæc ille. — Et simile ponit, 2ª 2æ, q. 178, art. 1. Item, 3 p., q. 43, art. 2, ubi sic dicit : « Vera miracula sola divina virtute fieri possunt : quia solus Deus potest mutare naturæ ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo papa dicit in *Epistola ad Flavianum*, quod, cum in Christo sint duæ naturæ, *una* earum est, scilicet divina, *quæ fulget miraculis; altera*, scilicet humana, *quæ succumbit injuriis.* Et tamen *una earum agit cum communicatione alterius*, inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinæ actionis, et actio humana virtutem accepit a natura divina. » — Hæc ille. — Item, q. 19, art. 1, dicit (β) : « Ubicumque movens et motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis, et alia propria operatio moti; licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti; et sic utrumque agit cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde et humana natura habet propriam operationem, distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione humanæ naturæ, sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa, in *Epistola ad Flavianum : Agit utraque forma*, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, *cum alterius communione, quod sibi proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.* » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Dionysius ponit in Christo operationem theandricam, id est, divinam virilem, vel divinam humanam : non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc quod divina operatio (γ) in Christo utitur humana ejus operatione, et operatio humana participat virtutem divinæ operationis.

(α) *fiant); sive aliis modis, qui. — si autem sine aliis modis, quæ* Pr.
(β) *ei. — enim* Pr.
(γ) *quæstionem. — conclusionem* Pr.

(α) *spirituum justificationem. — imperium* Pr.
(β) *dicit. —* Om. Pr.
(γ) *operatio. — natura* Pr.

Unde, sicut ipse (α) ait in quadam epistola (4 ad Caium) : *Super hominem operabatur ea quæ sunt hominis; quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua terrenorum pedum subsistens gravitati* (β). Manifestum est quod concipi est humanæ naturæ, et similiter ambulare; sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter, divina (γ) operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. » — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod anima Christi habuit virtutem instrumentalem ad cooperandum miraculis factis divina virtute tanquam principali agente.

Et tunc, ad formam argumenti Durandi, dicitur quod Christo, et quoad corpus, et quoad animam, fuit data virtus et potentia quam arguens negat. Nec valet sua probatio, propter multa. Primo, quia falsum est quod dicit, Christum ideo præcise fecisse miracula, propter duo, primo quidem ad hoc ut ostenderet se esse Deum. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 43, art. 1, sic dicit : « Divinitus conceditur homini facere miracula, ad confirmandam veritatem quam aliquis docet. Quia enim ea quæ sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per humanas rationes probari, sed oportet quod probentur per actum divinæ virtutis; ut dum aliquis facit opera quæ solus Deus potest facere, credantur ea quæ dicit, esse a Deo : sicut cum aliquis defert litteras annulo regis sigillatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis litteris continetur. Secundo, ad ostendendum præsentiam Dei in homine per gratiam : scilicet ut dum homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in homine per gratiam; unde dicitur, *Gal.* 3 (v. 5) : *Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis.* Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum : scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis; et quod ejus supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Christus non solum fecit miracula ad ostendendum se esse Deum, immo (δ) ad confirmandum suam doctrinam; sicut et fecerunt Apostoli.

Secundo, non valet argumentum, quia consequentia principalis nil penitus valet, scilicet hæc : *Christus fecit miracula ad ostensionem suæ divinitatis, ergo sola divina virtute fecit miracula, et nullo modo virtute vel potentia creata.* Cujus ratio est : quia facere miracula virtute propria principaliter, et conferre instrumento suo virtutem cooperandi in miraculis, non minuit, sed auget argumentum et ostensionem divinitatis, potissime attentis tribus quæ concurrebant in Christi miraculis; de quibus sanctus Thomas, 3 p., q. 43, art. 4, sic dicit : « Miracula quæ Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandum divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem, secundum speciem operum, quæ transcendebant omnem potestatem creatæ virtutis; et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et, propter hoc, cæcus illuminatus dicebat, Joan. 9 (v. 32 et 33) : *A sæculo non est auditum, quia aperuit quis oculos cæci nati; nisi esset hic homo a Deo, non poterat facere quidquam.* Secundo, propter modum faciendi miracula : quia scilicet quasi propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii. Unde dicitur, Lucæ 6 (v. 19), quod *virtus de illo exibat, et sanabat omnes;* per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit (*super Lucam*, 6), quod *non accipiebat alienam virtutem, sed, cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat, et, propter hoc, innumerabilia miracula faciebat.* Unde, super illud Matthæi 8 (v. 16), *Ejiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit*, dicit Chrysostomus (Homil. 28 in Matth.) : *Intende quantam multitudinem curatam transcurrunt evangelistæ, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes.* Et in hoc ostendebatur quod haberet virtutem æqualem Patri, secundum illud Joannis 5 (v. 19) : *Quodcumque Pater facit, hoc et Filius similiter facit;* et ibidem (v. 21) : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* Tertio, ex ipsa doctrina, qua se Deum dicebat, quæ, nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis; et ideo dicitur, Marci 1 (v. 27) : *Quænam doctrina hæc nova? quia in potestate spiritibus imperat, et obediunt ei.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum Christus faceret opera quæ a nulla virtute creata poterant fieri tanquam a primo et principali principio, et talia faceret non præcise orando, sed præcipiendo, et assereret se Deum et primum principium esse, ipse sufficienter ostendebat se Deum esse; licet uteretur operatione humana in miraculis faciendis; quia miracula talia non arguunt instrumentum, sed principale agens, scilicet suppositum, esse Deum.

Et hæc sufficiant ad dicta Durandi.

Veruntamen sciendum est quod sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 16, q. 1, art. 3, tenet cum Durando per omnia in hac materia; sed in *Summa* corrigit ea quæ dixerat in *Scripto* juvenis exsistens; sicut et multa alia quæ dixerat in eodem tertio, postea, diligentius discussa, correxit, ut patet conferenti dicta ejus hic et ibi.

§ 2. AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. Ad argumenta Scoti

(α) *ipse.* — Om. Pr.
(β) *gravitati.* — *gravitate* Pr.
(γ) *divina.* — *summa* Pr.
(δ) *immo.* — *primo* Pr.

contra secundam conclusionem, nunc dicendum est, præmittendo quod argumenta sua non procedunt directe contra sanctum Thomam, sed contra Henricum de Gandavo, qui, suo undecimo *Quodlibeto*, q. 8, utitur illo modo loquendi quem Scotus recitat, et ponit illas duas radices prævias delectationi vel tristitiæ. Tamen, inquantum possunt procedere contra sanctum Thomam, dicitur

Ad primum, quod ad dolorem sensibilem, vel ad rationem doloris sensibilis, necessario requiritur conjunctio disconvenientis secundum sensum, et perceptio hujus conjunctionis; vel læsio corporis, et sensus læsionis. Et si contra hoc arguens velit arguere, et inquirat quæ sit illa conjunctio disconvenientis in dolore, et quæ sit conjunctio convenientis in delectatione, quam conjunctionem vocat primam radicem delectationis, — dicitur quod prima radix delectationis est conjunctio terminata non solum ad speciem præcedentem sensationem, nec solum ad sensationem causatam (α) ex tali specie, sed ad aliquod bonum sensibile conveniens secundum sensum, puta cibum, aut potum, aut hujusmodi; et hoc, sive fiat conjunctio ad illud in re, vel in spe, vel in memoria, sicut ostendit Philosophus, 7. *Physicorum* (t. c. 19). De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 32, art. 3, sic dicit : « Delectatio causatur ex conjunctione boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem præsens (β) aliquid nobis dupliciter (γ) : uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente, secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur, vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, iterumque major est conjunctio rei ad rem in actu quam in potentia, ideo maxima delectatio est quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est conjunctio delectabilis secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solum conjunctionem apprehensionis. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen sunt secundum quid præsentia, scilicet vel secundum solam apprehensionem, vel secundum apprehensionem et facultatem ad minus æstimatam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet qualis conjunctio est prima radix delectationis. Et similiter (δ) dicendum est de prima radice doloris aut tristitiæ. — Cum autem arguens subdit quod sola species et sensatio sufficit ad delectationem, vel tristitiam, aut dolorem, — patet quid sit dicendum : quia nullum istorum est sufficiens causa in se, sed solum ex parte sui objecti, inquantum facit illud esse aliquo modo præsens.

Ad secundum, patet per idem. Negandum est enim antecedens, scilicet quod ad delectationem vel dolorem sufficiat sensatio convenientis aut disconvenientis, sine qualicumque conjunctione ejus ad delectantem vel ad dolentem. Et ad suam probationem, dicitur quod, licet circumscribatur omnis actio præcedens immutationem organi sensibilis, inquantum organum est, dum tamen organum sensus intentionaliter immutetur, potest sequi delectatio, vel tristitia aut dolor. Tamen nihil est contra nos : quia qualitercumque immutetur sensus a convenienti aut disconvenienti, semper est ibi qualiscumque conjunctio convenientis aut disconvenientis, prius natura præcedens sensationem et delectationem, ut prius dictum est. — Quod autem sola disconvenientia intentionalis possit causare dolorem, concedit et probat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 3, art. 1, qla 3, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Non oportet, inquit, quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per aliquam corruptionem non læduntur, quod propter hoc ab igne inferni non affligantur. Quia sensibile non solum est natum delectare vel affligere sensum secundum quod agit actione naturæ, confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali : quia quando sensibile est in debita proportione ad sensibilitatem delectat, econtrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu; unde et colores medii et voces consonantes delectant, superabundantes autem offendunt visum vel auditum. » — Hæc ille. — Et sic patet quod argumentum, si quid probat, contra Henricum procedit, et non contra beatum Thomam.

Verumtamen, sicut dictum est in probatione conclusionis, dolor sensibilis proprie sumptus consequitur sensationem disconvenientis secundum tactum, potiusquam sensationes sensibilium disconvenientium aliis sensibus. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 35, art. 2, sic dicit : « Delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, scilicet apprehensione sensus exterioris, et ex apprehensione rationis interioris sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non econtra. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur; et similiter, solus ille dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quæ ex apprehensione exteriori causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui

(α) *causatam.* — *creatam* Pr.
(β) *præsens.* — Om. Pr.
(γ) *scilicet.* — Ad Pr.
(δ) *similiter.* — *simpliciter* Pr.

ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sicut igitur tristitia est quædam species doloris, sic gaudium delectationis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt esse improportionata virtuti apprehensivæ; non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa; alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur 3. *Ethicorum* (cap. 10). Et ideo de sensibilibus (α) aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Si igitur dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem interioris et exterioris apprehensionis; licet, quantum ad objecta, tristitia ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiæ, ut dictum est. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 26, art. 3, in solutione noni, sic dicit : « Tristitia et dolor hoc modo differunt (β), quod tristitia est passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti, et consummata in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit, 14. *de Civitate Dei* (cap. 7), quod *dolor usitatius dicitur in corporibus;* et ideo incipit a læsione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus; propter quod dolor est in sensu tactus, ut in apprehendente (γ). » Item, 3. *Sentent.*, dist. 15, q. 2, art. 3, q[la] 2, sic dicit : « In dolore et tristitia duo inveniuntur, scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem, et perceptio ejus. Et quantum ad hæc duo, tripliciter differunt. Primo, quantum ad contrarietatem : quæ quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quæ per læsivum corrumpitur; sed in tristitia, quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo, quantum ad perceptionem : quæ quidem in dolore semper est secundum sensum tactus; in tristitia autem, secundum apprehensionem interiorem. Tertio, quantum ad ordinem istorum duorum : quia dolor incipit in læsione, et terminatur in perceptione sensus (ibi enim completur ratio doloris); sed ratio tristitiæ incipit in apprehensione, et terminatur in affectione. Unde dolor est in sensu, sicut in subjecto; sed tristitia est in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor magis est passio corporalis. Quandoque tamen tristitia, large loquendo, dicitur dolor. Unde Augustinus (super Psalm. 42) distinguit dolorem animæ secundum se, qui proprie dicitur tristitia, et dolorem animæ per corpus, qui proprie dicitur dolor. » — Hæc ille. — Sciendum tamen quod hoc quod dicit, dolorem esse subjective in sensu, videtur corrigere, 1ª 2æ, q. 35, art. 1, ubi sic dicit : « Sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujus conjunctionis, etc., » sicut supra recitatum fuit in secunda conclusione. Idem, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquid nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima : nam corpus non potest dolere, nisi dolente anima, ut dicit Augustinus (12. *Sup. Genes. ad litt.*, cap. 24). » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod dolor est passio, subjective exsistens in appetitu sensitivo; et quod, proprie loquendo, consequitur nocumentum corporis, et ejus perceptionem; et consequenter, consequitur sensum tactus, ut patet ex dictis.

Ad tertium dicitur quod directe procedit contra Henricum, potius quam contra nos. Tamen, inquantum potest tangere secundam conclusionem, dicitur, negando minorem : quia, sicut dicit Henricus, dolor non solum præsupponit apprehensionem objecti, immo perceptionem disconvenientis; hoc etiam concedit sanctus Thomas, ut patet in secunda conclusione.

Tunc, ad primam improbationem hujus dicti, dicitur quod illæ duæ cognitiones non sunt actus unius potentiæ vel sensus, sed diversarum : quia unus est actus sensus exterioris, alius vero sensus interioris. Et de hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 78, art. 4, sic dicit : « Si animal moveretur (α) solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset (β) necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus aut delectatur aut horret. Sed necessarium est animali, ut quærat aut fugiat aliqua, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter alias commoditates et utilitates, sive nocumenta : sicut ovis, videns lupum, fugit, non propter indecentiam coloris aut figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo ani-

(α) *sensibilibus.* — *sensibus* Pr.
(β) *differunt.* — *dixerunt* Pr.
(γ) *apprehendente.* — *apprehensione* Pr.

(α) *moveretur.* — *movetur* Pr.
(β) *esset.* — *esse* Pr.

mali quod percipiat hujusmodi (α) intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et hujus perceptionis oportet esse aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili (β), non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*. Ad harum autem formarum tentionem seu conservationem, ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *æstimativa*. Ad conservandum autem eas, *memoria* vel *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi (γ) intentionum. Cujus signum est : quia principium memorandi fit animalibus ex aliqua hujusmodi intentione, puta quod est nocivum, vel (δ) conveniens; et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur. Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter homines et alia animalia: similiter enim immutantur (ε) a sensibus exterioribus. Sed quantum ad prædictas intentiones, est differentia. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa;* quæ, per collationem quamdam, hujusmodi (ζ) intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis,* cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio collativa est intentionum universalium. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quæ potentia apprehendit objectum sensibile, et quæ percipit intentionem convenientis vel disconvenientis, ad quæ sequitur passio doloris corporalis.

Ad secundam improbationem, dicitur quod, quidquid sit de sensibus exterioribus, tamen sensus interior, qui dicitur æstimativa vel cogitativa, potest cognoscere multas intentiones relativas; cujusmodi sunt amicus, inimicus, conveniens, disconveniens, bonum, nocivum; et hoc, quantum ad *quia est*, licet non quantum ad *quid est.* Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « Sicut animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi, non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturæ, quæ dicitur æstimatio; ita cognoscunt aliquid quod futurum est, sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo præsens ad futurum, sed instinctu naturali, secundum quod aguntur ad aliquid agendum, vel ex impulsu naturæ interioris, vel exterioris; sicut quando agunt aliquid ad præcavendum de futuris quæ dependent ex motu cœli, quasi ex eo impulsa, etc. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 46, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Bruta animalia habent instinctum naturalem divina ratione eis inditum, per quem (α) habent motus interiores et exteriores similes motibus (β) rationis. » — Hæc ille. — Simile ponit, q. 40, art. 3 (ad 1um); et multis aliis locis.

Cum autem arguens dicit quod, si intentiones sunt objecta alterius potentiæ, oportet ponere duos visus, et duos auditus, etc., — patet quod consequentia non valet; quia hujusmodi (γ) intentiones percipiuntur per sensum interiorem, ut supra dictum est; et hoc, loquendo de convenienti et nocivo naturæ ipsius animalis. Utrum autem conveniens et disconveniens ipsi sensui exteriori secundum se, puta visui, vel convenientia vel disconvenientia cognoscantur (δ) solo sensu interiori, an etiam (ε) ipso sensu exteriori, dubium esse potest. Videtur tamen dicendum quod solo sensu interiori : quia, licet sensus exterior delectetur in objecto sibi proportionato, et contristetur in sibi improportionato, non tamen oportet quod cognoscat hujusmodi (ζ) intentiones; quia talis delectatio potius est naturalis quam animalis, ideo non requirit præcognitionem hujusmodi intentionum. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 80, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura; et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens, naturali appetitu; supra quem est appetitus animalis, consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid, non ea ratione qua (η) est conveniens ad actum illius vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum, sed quia est simpliciter conveniens animali. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 22, art. 3, in solutione quinti, sic dicit : « Unaquæque potentia appetit suum objectum appetitu naturali; sed appetitus animalis ad specialem potentiam animæ pertinet. Et quia appetitus naturalis, est determinatus ad unum, animal autem sequitur apprehensionem, inde est quod singulæ potentiæ appetunt bonum determinatum; sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. » — Hæc ille. — Verumtamen non apparet mihi magnum inconveniens, si diceretur quod potentiæ apprehensivæ sensitivæ

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *sensibili.* — *sensibilis* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *vel.* — Om. Pr.
(ε) *immutantur.* — *immutatur.* Pr.
(ζ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(α) *quem.* — *quam* Pr.
(β) *motibus.* — Om. Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *cognoscantur.* — *cognoscatur* Pr.
(ε) *etiam.* — Om. Pr.
(ζ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(η) *qua.* — *quia* Pr.

exteriores uno et eodem actu apprehendant suum proprium et per se objectum, et aliquid ad hoc per se consequens, puta convenientiam aut disconvenientiam objecti ad potentiam; sicut apprehendunt objectum proprium et sensibile commune, puta magnitudinem, distantiam, numerum, motum, figuram, et hujusmodi. Nec ex hoc potest argui duplicitas potentiæ; sed solum posset argui ex duplicitate primi et per se objecti, etc.

Ad quartum dicitur quod similitudo nihil valet : quia distantia vel propinquitas sunt relativa secundum esse; bonum autem et malum sunt relativa secundum dici. Et idem est de convenienti et disconvenienti, ut sunt objecta passionum. Conceditur tamen quod nec hic nec ibi relatio est principalis ratio causandi delectationem aut tristitiam; sed absolutum sub tali relatione. Nec ipsa relatio est solum causa sine qua non, immo causa vel concausa per quam, potissime quia, sicut dictum est, talis respectus aut relatio non facit relativum secundum esse, sed secundum dici. — Item, advertendum est quod de relatione aut respectu possumus dupliciter loqui. Uno modo, quantum ad habitudinem ad aliquid extrinsecum suo fundamento, puta ad terminum; et quantum ad hoc, non potest, inquantum hujusmodi, esse principium alicujus motionis vel actionis, nec principale, nec secundarium. Alio modo, potest considerari quantum ad esse quod habet in subjecto vel fundamento suo; et isto modo, relatio, si sit realis, potest esse comprincipium vel concausa alicujus motionis vel actionis; ad minus, potest esse comprincipium movendi sensum aut rationem ad sui cognitionem, et causandi speciem intelligibilem vel sensibilem. Et consimiliter, potest esse comprincipium movendi appetitum sensitivum aut intellectivum : quia in motionibus istarum potentiarum vitalium, videlicet (α) cognitivarum et appetitivarum, non requiritur ita grossa realitas sicut in aliis motoribus potentiarum non vitalium, puta in calefactivo, frigefactivo, et similibus.

Ad argumentum pro parte affirmativa conclusionis, respondit sanctus Thomas, 3 p., q. 13, art. 3, in solutione primi, dicens quod « Verbum Damasceni intelligendum est quantum ad voluntatem divinam Christi : quia, sicut ipse dicit (*de Fid. orth.*, lib. 3), cap. 14 (β), *beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati et operari quæ erant sibi propria* ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *videlicet.* — *licet* Pr.
(β) *14.* — *præcedenti* Pr.

DISTINCTIO XVI. ET XVII.

QUÆSTIO UNICA

UTRUM DOLOR IN ANIMA CHRISTI, TEMPORE PASSIONIS, PERVENERIT USQUE AD RATIONEM SUPERIOREM

Circa sextamdecimam et decimamseptimam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum dolor in anima Christi, tempore passionis, pervenerit usque ad rationem superiorem.

Et arguitur quod non. Quia impossibile est eidem secundum idem inesse contraria. Sed dolor est delectationi contrarius. Ergo impossibile est quod secundum superiorem partem, in qua de Dei visione gaudebat, doleret.

In oppositum arguitur. Quia super illud quod (α) in Psalmo (87, v. 4) dicitur, *Repleta est malis anima mea*, dicit Glossa, exponens de Christo : *id est, doloribus*. Ergo secundum omnes partes animæ dolor inerat.

In hac quæstione (β) sunt tres articuli. In primo, ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod dolor passionis Christi pervenit usque ad superiorem rationem ut est natura, licet non ut est ratio.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 15, q. 2, art. 3, q^la^ 2, ubi sic dicit : « Loquendo, inquit, de dolore proprie dicto, sic, quantum ad læsionem, quæ est materiale in eo, se extendit in Christo ad omnes potentias animæ, secundum quod in essentia animæ radicantur; ad quam etiam læsio corporis pervenit, secundum quod est forma ejus. Sed quantum ad perceptionem læsionis, quæ est formale in dolore, sic consistit in solo tactu, cujus solius est percipere læsivum, inquantum lædit, scilicet inquantum corporaliter conjungitur. Loquendo autem de dolore secundum quod large etiam tristitia dolor dicitur, tristitia non potest esse in ratione sicut in subjecto, sed solum sicut in ostendente illud quod est voluntati repugnans; nisi ratio accipiatur prout comprehendit vim apprehensivam et affectivam, in qua est tristitia sicut in sub-

(α) *super illud quod.* — Om. Pr.
(β) *quæstione.* — *conclusione* Pr.

jecto; quamvis non tristitia quæ est passio, quæ solum est in parte sensitiva. Nulla autem virtus apprehensiva ostendit nisi suum objectum. Objectum (α) autem superioris rationis sunt bona æterna, ex quibus nihil erat contrarium voluntati Christi. Unde in ratione superiori, secundum quod ad objectum suum comparatur, non poterat esse tristitia in Christo. Poterat autem esse quantum ad rationem inferiorem, cujus objectum sunt res temporales, in quibus aliquid contrarium voluntati ejus aliquo modo accidere poterat : sicut ipsa læsio corporis erat contra aliquam voluntatem Christi, qua mortem naturaliter refutabat; et similiter etiam mala humani generis ei displicebant. Unde in ratione inferiori poterat esse tristitia, etiam secundum quod ad sua objecta comparatur. Et quia unaquæque potentia ad naturam pertinet secundum quod in essentia animæ radicatur, quæ est essentialis pars totius naturæ, rationem autem potentiæ habet secundum comparationem ad objectum, ideo dicitur a quibusdam, quod dolor passionis perveniebat usque ad superiorem rationem inquantum est natura, secundum quod læsio corporis ad essentiam animæ perveniebat, et ulterius ad omnes potentias, secundum quod in essentia animæ radicantur; non autem perveniebat ad eam inquantum est ratio, quia, secundum quod ad objectum suum comparatur, nullum detrimentum ex passione corporis sentiebat, cum (β) in contemplatione divinorum non impediretur. Et hoc etiam quidam aliis verbis dicunt, scilicet quod patiebatur ut est natura corporis, non autem ut est principium humanorum actuum. Et sic etiam dicunt quod ratio inferior patiebatur, et ut est natura, et ut est ratio. Quamvis etiam aliter posset intelligi distinctio qua distinguitur ratio ut natura, et ratio ut ratio : quia ratio ut natura, dicitur secundum quod judicat de eo quod est secundum se bonum vel malum, naturæ conveniens aut nocivum; ratio autem ut ratio, secundum quod judicat de eo quod est (γ) bonum vel malum in ordine ad alterum. Contingit enim quandoque aliquid in se consideratum, esse naturæ nocivum, quod tamen, in ordine ad finem aliquem, est eligendum; sicut ustionem, quæ est bona propter sanitatem. Et sic etiam mors Christi erat in se quidem mala, inquantum erat nocumentum naturæ; in ordine autem ad finem redemptionis humani generis, erat optima. Et sic etiam ratio inferior, ut ratio, non tristabatur de morte, sed solum ut natura. Et sic dicta distinctio erit de ratione secundum quod comparatur ad objectum. » — Hæc ille.

Simile ponit, 3 p., q. 46, art. 7, ubi sic dicit : « Totum dicitur respectu partium. Partes autem animæ dicuntur esse ejus potentiæ. Sic igitur dicitur anima tota pati, inquantum patitur secundum suam essentiam, vel inquantum secundum omnes suas potentias patitur (α). Sed considerandum est quod aliqua potentia animæ dicitur pati dupliciter. Uno modo, passione propria; quæ quidem est secundum quod patitur a suo objecto; sicut si visus patiatur ex superabundantia visibilis. Alio modo, patitur aliqua potentia passione subjecti super quod fundatur; sicut patitur visus, patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus, puta cum oculus pungitur aut distemperatur per calorem (β). Sic igitur dicendum quod, si intelligamus totam animam ratione suæ essentiæ, sic manifestum est animam Christi totam passam esse : nam tota essentia animæ conjungitur corpori, ita quod tota est in toto, et tota in qualibet parte corporis; et ideo, corpore patiente et disposito (γ) ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias ejus, sic, loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores; quia in singulis viribus inferioribus (δ) animæ, quæ circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi. Sed, secundum hoc, ratio superior non patiebatur in Christo ex parte sui objecti, scilicet Dei, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii. Secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subjecti, sic omnes potentiæ animæ Christi patiebantur : omnes enim potentiæ Christi radicantur in essentia ejus, ad quam perveniebat passio, patiente corpore, cujus est actus. » — Hæc ille.

Simile dicit, *de Veritate*, q. 26, art. 9.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione : Illa potentia rationalis quæ (ε) patitur ex parte subjecti, et non ex parte objecti, patitur ut natura, et non ut ratio. Sed superior ratio animæ Christi erat hujusmodi, tempore passionis Christi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod inferior ratio vel voluntas Christi, ut natura considerata, nolebat absolute passionem aut mortem Christi; licet, considerata ut ratio, vellet illam.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 18, ubi, art. 3, sic dicit : « Voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ponere ex parte rationis duas voluntates, id est, duas species (ζ)

(α) *Objectum.* — Om. Pr.
(β) *cum.* — *tamen* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.

(α) *patitur.* — Om. Pr.
(β) *calorem.* — *colorem* Pr.
(γ) *disposito.* — *disponente* Pr.
(δ) *inferioribus.* — Om. Pr.
(ε) *quæ.* — Om. Pr.
(ζ) *id est, duas species.* — Ad Pr.

actuum voluntatis. Voluntas enim, et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem; et alio modo fertur in utrumque : nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum; in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas (α); quæ a Damasceno (*de Fid. orth.*, lib. 2, cap. 22, et lib. 3, cap. 14) vocatur θελησις, id est, simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura; et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ; quem quidem voluntatis actum Damascenus (ibid.) vocat βούλησιν, id est, consiliativam voluntatem, a magistris autem voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam; quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas essentialiter (β) humana, et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur (γ) in Christo voluntas quæ est ut natura, quæ dicitur θελησις, et voluntas ut ratio, quæ dicitur βούλησις. » — Hæc ille. — Et postea, art. 5, sic dicit : « In Christo, secundum humanam naturam, ponitur duplex voluntas : scilicet sensualitatis, quæ participative voluntas dicitur (δ); et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Sed, sicut dictum est (3 p., q. 14, art. 1, ad 2um), Filius Dei, per (ε) quamdam dispensationem, ante suam passionem, permittebat carni pati et agere quæ sunt ei propria; et similiter permittebat omnibus animæ viribus agere quæ propria erant. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis læsionem. Similiter etiam, voluntas ut natura, repudiat (ζ) ea quæ sunt naturæ contraria, et quæ sunt secundum se mala, puta mortem, et alia hujusmodi (η). Hæc tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest, ex ordine ad finem : sicut etiam in aliquo puro homine, sensualitas ejus, et etiam voluntas absolute considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem eligit, propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, poterat aliud velle quam Deus; sed secundum voluntatem rationis, ut ratio est, semper idem volebat quod Deus. Quod (α) patet ex hoc ipso quod dicit (Matth. 26, v. 39) : *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Volebat enim, secundum voluntatem rationis, impleri divinam voluntatem, quamvis dicat aliud se velle secundum aliam ejus voluntatem. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate,* q. 26, art. 9, in solutione septimi, sic dicit : « Distinctio illa qua (β) distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est natura creaturæ rationalis, prout scilicet fundatur in essentia animæ dante esse naturale corpori; ratio vero ut ratio, dicatur secundum illud quod est proprium rationis inquantum est ratio; et hoc est actus ejus, quia potentiæ distinguuntur per actus. Quia ergo dolor non est in superiori ratione, prout secundum actum proprium comparatur ad objectum, sed secundum quod (γ) in essentia animæ (δ) radicatur, ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et simile de visu, qui fundatur super tactum, inquantum organum visus est etiam organum tactus. Unde visus potest dupliciter pati læsionem : uno modo, per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur; et hæc est passio visus ut visus : alio modo, prout fundatur in actu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore (ε) dissolvitur; et hæc passio non est visus ut visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi prædicta distinctio : ut dicamus rationem, ut naturam, intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quæ naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero, ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod proprium rationis est conferre. Sunt enim quædam, quæ, secundum se considerata, sunt fugienda; appetuntur vero secundum ordinem ad aliud : sicut fames et (ζ) sitis, secundum se considerata, sunt fugienda; prout autem considerantur ut utilia ad salutem animæ vel corporis, sic appetuntur; et sic ratio, ut ratio, de eis gaudet (η); ratio vero, ut natura, de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi, in se considerata, fugienda erat; unde ratio, ut natura, de ea tristabatur, et eam nolebat; prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appeti-

(α) *sanitas.* — *voluntas* Pr.
(β) *essentialiter.* — *æqualiter* Pr.
(γ) *distinguitur.* — *dicitur* Pr.
(δ) *quæ participative voluntas dicitur.* — Om. Pr.
(ε) *per.* — Om. Pr.
(ζ) *repudiat.* — *repudiabat* Pr.
(η) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(α) *Quod.* — Om. Pr.
(β) *qua.* — *quæ* Pr.
(γ) *est.* — Ad Pr.
(δ) *animæ.* — Ad Pr.
(ε) *calore.* — *colore* Pr.
(ζ) *et.* — Om. Pr.
(η) a verbis *et sic* usque ad *gaudet,* om. Pr.

bilis; et sic ratio, ut ratio, eam volebat, et de illa gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem; sed tantum ad inferiorem, quæ his quæ sunt corporis intendit, sicut proprio objecto; unde in passionem corporis potest ferri absolute, et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quæ sunt corporis, sicut objectis; sic enim solis æternis intendit, ad corporalia vero respicit, de eis judicando per rationes æternas, quibus non solum conspiciendis, sed etiam consulendis intendit. Et ita ratio superior non respiciebat in Christo ad corporis passionem, nisi in ordine ad rationes æternas, secundum quas de ea gaudebat, inquantum erat Deo placita. Unde nullo modo, ratione propriæ operationis, tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non est autem inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se; quia potest esse quod illud quod non est in se bonum, ex ordine ad aliud accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam. » — Hæc ille.

Similiter ponit, 3. *Sententiarum*, dist. 17, q. 1, art. 2, q^la^ 1.

Ex quibus potest formari talis ratio : Voluntas ut natura, et ratio inferior ut natura, refugit ea quæ sunt secundum se mala et nociva naturæ. Sed passio et mors Christi erat secundum se mala; et in Christo erat voluntas rationalis ut natura, et ratio ut natura. Igitur illa nolebat et refugiebat passionem et mortem Christi.

Tertia conclusio : Quod in Christo fuit quodammodo necessitas moriendi et patiendi.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 14, art. 2, ubi sic dicit : « Duplex est necessitas. Una quidem coactionis, quæ fit ab agente extrinseco; et hæc quidem necessitas contrariatur naturæ et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia : puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus, quod est compositum ex contrariis, dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi fuit subjectum necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum : quia, beneplacito divinæ voluntatis, Christi carni permittebatur pati et agere quæ erant propria; hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ carnis. Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quod repugnat naturæ corporali, sic iterum corpus Christi, secundum conditionem propriæ naturæ, subjacuit necessitati clavi perforantis et flagelli percutientis. Secundum vero quod talis necessitas repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberativam; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et corporis nocumenta. » — Hæc ille.

Simile dicit, 3. *Sententiarum*, dist. 15, q. 1, art. 2.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omne corpus compositum ex contrariis a sua actione non impeditis, habet necessitatem moriendi et dissolvendi. Corpus Christi fuit hujusmodi (α). Igitur, etc. — Item : Corpus quod potest ab extrinseco agente vulnerari et secari, nec ex se potest tali agenti resistere, approximato tali agente, habet necessitatem coactionis ad mortem et dissolutionem. Corpus Christi fuit hujusmodi. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (dist. 15, q. 1), dicens quod distinctio de portione superiori et inferiori in anima Christi, ut est ratio, et ut est natura, non valet in proposito.

Primo. Quia non dicitur aliquod prædicatum inesse alicui secundum (β) aliquid (γ) quod accidit illi ratione inhærentiæ; sicut non dicitur homo secundum musicam ædificare, etsi musico accidat esse ædificatorem. Ergo nec secundum portionem superiorem dicetur anima dolere, si tantum alicui accidenti accidentaliter conjuncto portioni superiori insit dolor. Confirmatur. Quia sic posset dici anima intelligere secundum voluntatem ut natura, non ut voluntas, quia ipsa natura, in qua est voluntas, intelligit.

Secundo. Quia animæ (δ), ut distinguitur a potentia, non convenit (ε) dolere, sicut nec respicere objectum de quo doleat; sed (ζ) ipsa est tantum una secundum se (η) in portione superiori et inferiori, ut non respicit objectum aliquod (θ), et ut est tantum (κ) actus primus. Ergo, ut est una in illis dua-

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *secundum.* — *sed* Pr.
(γ) *ex eo.* — Ad. Pr.
(δ) *animæ.* — *anima* Pr.
(ε) *convenit.* — *contingit eam* Pr.
(ζ) *in.* — Ad. Pr.
(η) *secundum se.* — Om. Pr.
(θ) *aliquod, et.* — *sed.* Pr.
(κ) *tantum.* — Om. Pr.

bus portionibus (α), non potest esse ratio propter quam altera illarum doleat (β). Ergo, propter animam quæ est eadem portioni inferiori dolenti (γ), non dicetur superior portio dolere, quæ (δ) non est eadem illi.

Tertio. Si animæ (ε) competeret dolere, maxime doleret propter separationem ejus a corpore; quia sibi, ut natura est, convenit perficere totum corpus, et naturaliter inclinari ad corpus. Sed consequens est falsum : quia in separatione animæ a carne, fuit facta impassibilis; igitur tunc non tristabatur. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit (dist. 15, q. 1), probando quod in Christo ratio inferior non judicaverit passionem Christi esse absolute nolendam, nec consequenter voluntas ut natura ipsam noluerit.

Primo. Quia eadem potentia circa idem objectum non potest habere actus oppositos, quorum alter sit in summo; quia oppositum in summo non compatitur secum (ζ) reliquum. Sed portio superior et inferior sunt una potentia, secundum Augustinum (13. *de Trinitate*, cap. 4); superior autem portio in summo dictabat passionem Christi esse volendam, quantum ad intellectum; et, quantum ad voluntatem, summe volebat. Igitur inferior non poterat nolle.

Secundo. Quia ex principio et conclusione non sequuntur opposita. Sed principium rationis practicæ inferioris, est conclusio rationis superioris (η). Igitur, etc. Minor probatur : quia prima principia practica sumuntur a fine ultimo, ad quem sunt alii fines, a quibus sumuntur principia rationis inferioris, ita quod bonitas illorum finium est ab illo fine; ergo et principia sumpta ex illis, concluduntur ex sumptis ab illo.

Tertio. Quia quocumque modo principia rationis inferioris se habeant (puta, sive sint conclusa, ut procedit argumentum præcedens, sive sint immediata, licet posteriora primis immediatis sumptis a fine ultimo, quia inter propositiones (θ) immediatas, tam practicas, ut videtur, quam speculativas, potest esse ordo dignitatis), saltem hoc certum est, quod opposita demonstrari non possunt, sed alterum tantum. Igitur, si ratio superior (α) demonstrat hoc esse volendum, ex nullis principiis potest ratio inferior, nisi sophistice, arguere hoc esse nolendum absolute. Supponimus autem rationem Christi rectam, non errasse per sophisma; et voluntatem fuisse conformem rationi rectæ, et non sophisticæ.

Quarto. Quia ratio judicans de actibus virtutum politicarum, est ratio inferior. Sed illa judicat pro bono communi mortem esse voluntarie sustinendam. Igitur, considerando bonum commune hominum, ratio Christi non potuit concludere mortem esse nolendam, sed potius oppositum. — Si dicatur quod ratio judicat mortem esse sustinendam, non tamen esse volendam, sed aliunde concluditur nolenda, et ideo tristatur, quia, licet actus patientiæ virtutis sit voluntarius, non tamen objectum circa quod est actus; — Contra. Quia, dum concluditur mors esse nunc sustinenda : aut voluntas non vult quod conclusum est, et tunc non est recta; aut vult, et tunc videtur absolute velle mortem : quia, absoluta volitione et efficaci ipsius A, sequitur absoluta et efficax volitio illius sine quo A esse non potest; quia aliter tunc idem fugeret et non fugeret; nam absolute nolle, efficax causa est fugiendi nolitum, sicut absolutum velle, efficax causa est prosequendi volitum.

Quinto. Quia Augustinus, super illud Psalmi (21, v. 3), *Clamabo et non exaudies,* dicit : *Miles coronandus non timet, scilicet Paulus; et dux timet coronaturus?* quasi dicat quod non. Sed timor est de nolito quod scitur vel creditur esse futurum.

Sexto. Nam Magister (β) in littera adducit (γ) Hieronymum, qui vult quod non fuit in Christo passio, sed propassio. Si autem absolute noluisset, cum tale nolle sequatur plenam apprehensionem rationis, tristitia sequens tale nolle videretur habere plenam rationem passionis. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem, et directius contra primam, arguit Aureolus, volens probare quod in voluntate Christi non fuit quæcumque tristitia, in hora passionis, propter dolorem corporis. Et arguit

Primo sic. Quia Christus non potuit habere tristitiam in voluntate, nisi secundum judicium rectæ rationis. Sed Christus non debuit tristari de sua passione, aut de dolore quem sustinebat in carne, secundum rectam rationem; quia sciebat quod Deus volebat eum pati. In appetitu autem exteriori, ut in carne, fuit summus dolor. In animali autem, puta in corde, fuit tristitia, puta pavor et angustia; sed illa tristitia exsistens in corde, non ascendebat usque ad voluntatem. — Et si dicatur quod immo, quia sancti dicunt quod ille dolor ascendit usque ad

(α) *portionibus.* — Om. Pr.
(β) *ratio propter quam altera illarum doleat.* — *illud propter quod alterum illorum doleat; ergo nec ipsum sicut dolere* Pr.
(γ) *portioni inferiori dolenti.* — *in superiori etiam inferiori portione dolentem* Pr.
(δ) *quæ.* — *quia* Pr.
(ε) *animæ.* — *naturæ* Pr.
(ζ) *secum.* — Om. Pr.
(η) *superioris.* — *superiorum* Pr.
(θ) *propositiones.* — Om. Pr.

(α) *ratio superior.* — *superior non* Pr.
(β) *dicit.* — Ad. Pr.
(γ) *adducit.* — *adducens* Pr.

superiorem rationem; — dicendum quod verum est applicative. Quia enim Deus volebat Christum habere talem dolorem in carne, et talem tristitiam in corde, voluntas approbat hoc.

Item. Si illæ passiones in nobis sunt (α) ita colligatæ quod tristitia in corde ascendit usque ad voluntatem, hoc provenit ex objecto, et non ex subjecto, nec ex eo quod sunt radicatæ in eadem anima. Unumquodque enim patitur sicut natum est pati; et ideo, patiente sensu ab objecto, non est necesse pati voluntatem, ex hoc quod sensus patitur tali passione ex objecto. Quod idem est respectu partis superioris et inferioris : quia, patiente sensu, æstimativa comprehendit illud objectum ex quo patitur sensus, ut disconveniens, et causatur dolor in corde; et ulterius, ratio apprehendit illud ut malum et ut disconveniens, et sequitur tristitia in voluntate. Et ex hoc patet quomodo dolor exterior in carne, et tristitia in corde et in voluntate, non sunt uniformes; immo, exsistente maximo dolore in sensu exteriori, potest esse minima vel nulla tristitia in corde vel voluntate, eo quod æstimativa apprehendit objectum illud ut conveniens, propter aliquam superiorem causam vel intentionem quam non percipit sensus; et ratio ulterius habere potest aliam intentionem, ratione (β) cujus non dolebit (γ) voluntas.

Confirmatur. Quia dolor in sensu exteriori, non redundat in cor, causando in ipso dolorem, cum non sit qualitas activa; nec migrando de subjecto in subjectum, scilicet de carne ad cor. Ex natura ergo objecti hoc provenit, non ex unitate subjecti, nec colligatione potentiarum. Modo, divina virtute, potest hoc fieri, quod, exsistente summo dolore in sensu, æstimativa non apprehendat objectum hujus doloris ut disconveniens, sed magis ut conveniens. Et similiter est de ratione. Et ideo non erit tristitia in corde, nec in voluntate. Et sic fuit in Christo, maxime quantum ad rationem; quia ratio apprehendebat illud objectum ut conveniens, propter salutem naturæ humanæ. Et ideo in voluntate Christi, in qua erat gaudium de fruitione, nulla fuit tristitia. — Hæc Aureolus.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit Scotus (dist. 16, q. 2), probando quod Christus nullam habuerit necessitatem moriendi, nec fuerit necesse corpus suum esse mortale.

Primo. Quia speciale miraculum fuit, quod ejus corpus fuerit mortale, ex hoc quod per novum miraculum impediebatur redundantia gloriæ animæ ad corpus; et, facto illo miraculo, corpus habuit necessitatem moriendi; quia nec gloria redundavit in ipsum, nec secundum corpus habuit justitiam originalem præservantem a corruptione.

Confirmatur. Quia non habuit necessitatem moriendi, nisi facto hoc miraculo, ut expresse dicit Augustinus, *de Baptismo parvulorum.*

Secundo. Quia, si anima Christi fuisset sibi dimissa, ex quo fuit gloriosa, gloria animæ redundasset in corpus; et per consequens, in potestate animæ fuisset non mori ex aliqua passione. — Hæc Scotus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, dicitur quod similitudo quæ ibi adducitur, non est ad propositum. Quia, in accidentaliter conjunctis, non oportet quod, si unum sit principium actionis, puta ars ædificatoria, quod reliquum sit principium ejusdem actionis, puta musica inhærens eidem subjecto cui et ædificatoria : quia diversarum formarum activarum specie differentium, diversæ sunt actiones; et ideo non oportet quod qui ædificat secundum unam, ædificet secundum aliam; quia talis actio competit uni illarum ut distinguitur ab alia. Secus autem de passione aut mutatione quæ convenit uni illarum ut unitur alteri, scilicet ratione subjecti in quo sunt : tunc enim qui tali passione patitur secundum ædificatoriam, patitur secundum musicam (α), et secundum omnia accidentia communicantia idem subjectum. Sic autem est in proposito nostro : quia passio corporalis doloris non attribuitur rationi superiori animæ Christi, nisi ratione subjecti; quo mutato et (β) patiente, necesse est mutari et pati quæcumque sunt in eo, potissime accidentia (γ) ejus naturalia, cujusmodi sunt potentiæ animæ, quæ immediate inhærent essentiæ animæ. Et pro hac solutione faciunt multa dicta in probatione primæ conclusionis. Ulterius sanctus Thomas, 3. *Sententiarum,* dist. 15, q. 2, art. 3, q[la] 2, arguit sic (arg. 2) : « Intellectus nullius partis corporis est actus. Sed dolor passionis non est in anima, nisi ex conjunctione ad corpus. Ergo in parte intellectiva non fuit dolor passionis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Intellectus, inquit, dupliciter

---

(α) *sunt.* — *essent* Pr.
(β) *ratione.* — *ratio* Pr.
(γ) *dolebit.* — *dolebat* Pr.

(α) *musicam.* — *mutatam* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *accidentia.* — *accidentis* Pr.

potest considerari. Vel ut est quædam potentia; et sic, quia potentia determinatur ad actum, et cum operatio intellectus non exerceatur mediante aliquo organo corporali, ideo dicitur quod intellectus nullius partis corporis est actus. Vel potest considerari inquantum hæc potentia radicatur in essentia animæ; et sic, cum anima secundum essentiam suam sit forma corporis, isto modo intellectus et omnes animæ vires sunt actus corporis; et per accidens, ad passionem corporis, patiuntur dupliciter : tum ex ordine rationis ad essentiam animæ; tum ex ordine intellectus ad alias potentias quæ operantur per organum corporale, ex quarum impedimento accidit impedimentum in operatione intellectus, sicut patet in phræneticis. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 26, art. 9, sic dicit : « Duplex est passio, qua anima patitur per accidens. Una corporalis, quæ incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita. Alia vero est passio animalis, quæ causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit, ex quo appetitus movetur, cujus motum sequitur quædam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum (14. *de Civit. Dei*, cap. 7), sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, et quodammodo non. Sunt enim duo in dolore : scilicet læsio, et læsionis experimentalis perceptio. Læsio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima inquantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori, secundum suam essentiam. In essentia vero animæ omnes potentiæ radicantur. Et, secundum hoc, illa læsio ad animam et ad omnes partes ejus in Christo pertinebat, etiam ad rationem superiorem, secundum quod in essentia animæ fundatur. Experimentalis vero perceptio læsionis ad solum sensum (α) tactus pertinet. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animæ potest esse tristitia, quæ est proprie passio animalis, ex cujus objecto, per ejus (β) apprehensionem et appetitum, tristitia contingit. Ex objecto autem superioris rationis, in anima Christi, nulla ratio tristitiæ accidere poterat, scilicet ex parte æternorum, quibus perfecte fruebatur. Et ideo tristitia animalis in superiori ratione animæ Christi esse non potuit. Patiebatur ergo superior ratio, in Christo, dolore corporali, secundum quod in essentia animæ radicatur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad æterna conspicienda convertebatur. » — Hæc ille.

Ad confirmationem, negatur consequentia. Nec similitudo valet, ut dictum est. Quia non oportet quod, agente subjecto, agant omnia quæ sunt in illo; sed, moto vel patiente subjecto proprio et proximo, oportet moveri et pati omnia quæ insunt sibi ut proximo subjecto. Cum autem dicitur, *Anima Christi dolet secundum superiorem rationem*, non denotatur quod superior ratio aliquid agat, nec quod sit principium agendi vel patiendi, sed quod passio corporalis Christi, mediante essentia animæ, aliqualiter pertingit ad rationem superiorem, sicut et ad alias potentias. Secus est cum dicitur, *Anima intelligit per voluntatem vel secundum voluntatem*, quia per hoc denotatur quod voluntas est principium intelligendi.

Ad secundum principale dicitur quod animæ, ut distinguitur et præscindit a potentiis suis, non convenit dolere, secundum completam rationem doloris, scilicet quod lædatur et percipiat læsionem. Potest tamen sibi competere dolor, inquantum est passio læsiva. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 15, art. 4, sic dicit : « Animam in corpore constitutam, contingit pati dupliciter : uno modo, passione corporali; alio modo, passione animali. Passione quidem corporali patitur, per corporis læsionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animæ et corporis; et ideo, corpore perturbato per aliquam passionem corpoream, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore, etc. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 26, art. 2, dicit sic : « Dupliciter passio corporis attribuitur animæ per accidens. Uno modo, ita quod passio incipiat in corpore, et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et hæc est quædam passio corporalis : sicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima; et sic, per accidens, ipsa anima patitur, quæ, secundum suum esse, corpori unitur. Alio modo, ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et hæc dicitur passio animalis : sicut patet in ira, et timore, et aliis hujusmodi (α); nam hujusmodi peraguntur per apprehensionem et appetitum animæ, ad quæ sequitur corporis transmutatio; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris, secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris; et sic, corpore transmutato per aliquam alterationem, etiam ipsa anima pati dicitur per accidens. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo anima, ut præcedit suas potentias, potest pati et dolere per accidens. Ex quo ulterius patet quod, si passio corporis læsiva non attingit per se, sed per accidens, essentiam animæ, multo minus attingit de per se potentias animæ abstractas, scilicet intellectum et voluntatem; cum non conveniat eis, nisi mediante essentia animæ. — Cum autem dicit arguens ulterius, quod anima, ut est actus

α *sensum*. — *sensus* Pr.
(β) *ejus*. — *cujus* Pr.

(α) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

primus, est eadem in superiori et inferiori, etc.; — dicitur quod nos non attribuimus dolorem superiori rationi in Christo, isto modo quod dolor, qui est in inferiori ratione, mediante anima, redundet in superiorem rationem : quia talis dolor, tristitia est animalis; et talem non ponimus in superiori ratione. Sed dicimus quod læsio corporis, mediante essentia animæ, aliqualiter attingit superiorem rationem, multum mediate, et de per accidens (α), ut patet ex dictis.

Ad tertium dicendum est quod separatio animæ Christi a proprio corpore, potest considerari dupliciter. Uno modo, in sua causa, vel prout est in fieri, quia scilicet corpus indisponitur ad unionem ejus cum anima per vulnera et flagella et alias passiones corporales; et sic ista separatio erat dolorosa ipsi essentiæ animæ, modo superius expresso. Alio modo, potest considerari ut in facto esse, quando scilicet anima fuit separata a corpore; et isto modo non fuit dolorosa animæ, quæ, in instanti separationis, fuit effecta simpliciter impassibilis. Cujus ratio est : quia, sicut dicit beatus Thomas, *de Veritate*, q. 26, art. 2, « accipiendo proprie passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati. Id autem quod per se patitur, passione proprie accepta, corpus est. Si ergo passio (β) proprie dicta, aliquomodo ad animam pertineat, hoc (γ) erit secundum quod unitur corpori, et ita per accidens, etc. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 15, q. 2, art. 1, in solutione tertiæ quæstiunculæ, dicit sic : « Anima Christi media fuit inter divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animæ ex divinitate, corpus autem ejus erat passibile, ideo passibilitas inerat illi animæ ex parte illa qua conjungebatur corpori, beatitudo autem ex parte illa qua conjungebatur divinitati. Conjungitur autem corpori dupliciter : scilicet secundum essentiam, inquantum est forma ejus; et secundum potentias, etc. » Ex quibus patet quod non oportet animam Christi dolere in instanti separationis; quia tunc non erat conjuncta corpori, ex qua conjunctione patiebatur.

II. Ad argumenta Aureoli (δ). — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, negatur minor : quia recta ratio dictabat Christum debere tristari de eo quod est per se molestum (ε), cujusmodi erat amissio vitæ corporalis; potissime, quia talis tristitia nobis utilis erat. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 15, q. 2, art. 3, q[la] 2, in solutione quinti argumenti, sic dicit : « Fruitio divinitatis, et gaudium consequens, erat in superiori parte rationis, in ordine ad suum objectum. Dolor autem non perveniebat ad superiorem rationem, nisi secundum quod fundatur in essentia animæ. Sed in ratione inferiori, et in sensualitate, et in sensu erat tristitia vel dolor, etiam secundum comparationem ad objecta, inquantum secundum has potentias dolebat de pœna corporis et aliis hujusmodi. Qui tamen dolor erat quodammodo materia gaudii fruitionis, inquantum illud gaudium se extendit ad omnia quæ apprehenduntur ut Deo placita, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3 p., q. 46, art. 7, in solutione quarti; et multis aliis locis.

Et tunc ad probationem minoris jam negatæ, dicitur quod voluntas Christi, ut ratio, sequebatur considerationem passionis et mortis et doloris sensibilis Christi collativam, qua apprehenditur ut volita a Deo, et ut utilis humano generi; et ideo non tristabatur, nec dolebat de prædictis. Sed voluntas, ut natura, non sequebatur talem collativam apprehensionem, sed solum absolutam considerationem passionis et mortis secundum se; et ideo poterat recte tristari. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 18, art. 5, in solutione primi, sic dicit : « Christus volebat ut voluntas Patris impleretur : non autem secundum voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam, attenditur secundum voluntatem rationis; secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod (α) volitum in ordine ad voluntatem amici. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3. *Sententiarum*, dist. 17, q. 1, art. 2, q[la] 1, in responsione primi, ubi sic dicit : « Conformitas quæ est in volito, non facit rectitudinem voluntatis : quia aliquis potest peccare, volendo illud volitum quod Deus vult; et mereri, in hoc quod non vult id quod Deus vult. Sed (β) rectitudo voluntatis causatur ex conformitate in modo volendi (γ), ut scilicet velit ex charitate sicut Deus vult; et iterum ex causa finali, ut propter idem (δ) velit; et iterum ex (ε) causa efficiente, ut scilicet velit id quod Deus vult eum velle. » — Hæc ille.

Ulterius, cum arguens glossat dicta sanctorum et doctorum asserentium dolorem passionis ascendisse usque ad rationem, etc., — glossa sua nulla est : quia eodem modo posset dici quod ille dolor ascen-

(α) *de per accidens.* — *de per se a causis* Pr.
(β) *passio.* — *passione* Pr.
(γ) *non.* — Ad. Pr.
(δ) Hæc argumenta, articulo præcedenti, § 2, leguntur. Auctor vero nunc ad ea respondet, quia, licet contra secundam, tamen directius contra primam conclusionem ponuntur.
(ε) *molestum.* — *manifestum* Pr.

(α) *aliquod.* — *ad* Pr.
(β) *Sed.* — Om. Pr.
(γ) *volendi.* — *vocandi* Pr.
(δ) *idem.* — *Deum* Pr.
(ε) *ex.* — *in* Pr.

dit usque ad divinitatem, scilicet applicative vel approbative; quod nullus dicit, nec dicere fas est.

Ad secundum principale dicitur primo, quod passiones animales non diffunduntur necessario, nec ascendunt ab inferioribus viribus ad superiora. Secus est de passionibus corporalibus. Et ideo arguens non vadit ad mentem sancti Thomæ. Ideo tota sua deductio non valet : quia, sicut sæpe dictum est, læsio corporis redundat in animam sibi unitam necessario, licet per accidens, et læsio animæ redundat in omnes ejus potentias.

Dicitur secundo, quod difficile est quin vires inferiores aliqualiter influant superioribus, et econtra, in puro viatore, etiam quoad passiones animales. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 26, art. 10, sic dicit : « Secundum ordinem naturæ, propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et corpus et anima, in se invicem influunt vel effluunt quod in aliquo eorum superabundat. Et inde est quod apprehensione animæ immutatur corpus secundum calorem et frigus; et quandoque etiam usque ad sanitatem et ægritudinem, et usque ad mortem; contingit enim aliquem ex gaudio, vel tristitia, vel amore, mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animæ fit redundantia in corpus glorificandum, ut patet ex auctoritate Augustini (α). Et similiter, est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat : anima enim conjuncta corpori, ejus complexiones imitatur, secundum amentiam, vel docilitatem, et alia hujusmodi, ut dicitur in libro *Sex principiorum* (cap. *de Quando*). Similiter, ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores : ut cum ad motum voluntatis intensum, sequitur passio in sensuali appetitu; et ex intensa contemplatione, retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus. Et e converso, ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores : ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu exsistentium, obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum, illud circa quod homo per passionem afficitur. In Christo autem secus fuit : nam, propter virtutem divinam Verbi, ejus (б) voluntati subjectus erat ordo naturæ; unde poterat hoc contingere, ut non fieret prædicta redundantia, sive ex anima ad corpus vel econtra, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi illud faciente, ut comprobaretur veritas humanæ naturæ, quantum ad singulas partes ejus, ut decenter impleretur, quantum ad omnia, nostræ reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), in tertio libro (cap. 15) : ***Movebatur secundum consequentiam naturæ, Verbo volente, et permittente dispensative pati et operari quæcumque propria, ut per opera* (α) *credatur naturæ veritas.*** Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, inquantum per hujusmodi operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in ratione superiori persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animæ, neque ad corpus; alias neque dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic etiam effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animæ, inquantum est forma corporis, neque inquantum est radix inferiorum virium; sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Similiter, dolor qui erat ex læsione corporis in ipso corpore et essentia animæ, secundum quod est forma corporis, et inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deo convertitur, ut per hoc (б) ipsa conversio aliquatenus impediretur. Relinquitur ergo quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, inquantum in essentia animæ radicatur; et erat ibi gaudium summum, inquantum per suum actum Deo fruebatur. Et sic ipsum gaudium conveniebat superiori rationi per se; quia per actum proprium; dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiæ animæ, in qua fundabatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo passiones corporales, vel animales, in partibus animæ colligantur.

Dicitur tertio, quod, concesso quod ex contrariis apprehensionibus et considerationibus esset possibile appetitum sensitivum tristari de aliquo objecto, et voluntatem rationalem non tristari sed gaudere de illo, non tamen sic fuit in Christo, quantum ad propositum refert : quia ratio inferior Christi, considerata non ut ratio, sed ut natura, apprehendebat passionem et mortem corporis, et amissionem vitæ corporalis, esse in se horribilem, et nocivam, et magnum malum, et fugibilem; et conformiter huic rationi, voluntas ejus, ut natura, de hoc tristabatur, ut patet ex sæpe dictis; et ideo non solum sensualitas ejus, immo voluntas naturalis, sequens simplicem rationis apprehensionem, sine collatione ad voluntatem Dei, aut ad finem redemptionis generis humani, contristabatur. Cum quo stat quod et ratio inferior, considerata ut ratio, apprehendebat passionem et mortem ut quid bonum ex ordine ad finem; et voluntas, considerata similiter ut ratio conformis illi apprehensioni, gaudebat, ut post latius dicetur.

Ad confirmationem, dicitur quod redundantia

(α) In *Epistola ad Dioscorum* dicit Augustinus : *Tam potenti enim natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporum sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo, quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor.*

(б) *ejus.* — *cujus* Pr.

(α) *opera.* — *omnia* Pr.

(б) *hoc.* — *hæc* Pr.

appetitus sensitivi in voluntatem rationis, non est intelligenda primis duobus modis ibidem tactis, sed tertio modo, prout explicat sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 9, art. 2, sic dicens (α) : « Illud quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur : conveniens enim, secundum relationem dicitur; unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit, 3. *Ethicorum* (cap. 5) : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde, secundum quod homo est in aliqua passione, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur exsistenti extra passionem; sicut irato videtur aliquid bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte objecti, appetitus sensitivus movet voluntatem. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod est (β) verisimile quod in Christo appetitus sensitivus non movebat voluntatem aut rationem, sed econtra; quia nullus motus insurgebat in appetitu sensitivo Christi, nisi secundum dictamen rationis et voluntatis. De hoc beatus Thomas, 3 p., q. 15, art. 4, sic dicit : « Passiones appetitus sensitivi aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad objectum : quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita; quod non fuit in Christo. Secundo, quantum ad principium : quia hujusmodi passiones in nobis frequenter præveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus appetitus sensitivi sequebantur judicium rationis. Dicit enim Augustinus, 14. *de Civitate Dei* (cap. 9), quod *hos motus, certissimæ dispensationis gratia, ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, sicut, cum voluit, factus est homo.* Tertio, quantum ad effectum : quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem; quod in Christo non fuit; quia motus naturaliter humanæ carni convenientes, sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit, super Matthæum, quod *Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est* (γ); *sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem* (δ) *dicitur quod cœpit contristari* : ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur; propassio autem dicitur, quando (α) est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit. » — Hæc ille.

Dicitur tertio, quod tristitia exsistens in voluntate Christi, ut natura est, aliunde veniebat quam ex appetitu sensitivo, scilicet ex consideratione rationis. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 46, art 6, sic dicit : « In Christo patiente fuit verus dolor sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo; et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicujus nocivi, qui dicitur tristitia. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ. Quod quidem contingit propter quatuor. *Primo* quidem, propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit læsio corporalis; quæ acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, tum ex genere passionis, etc. Doloris autem interioris causa fuit : primo quidem, omnia peccata generis humani, pro quibus satisfaciebat patiendo; secundo, specialiter casus Judæorum et aliorum in ejus morte delinquentium, et præcipue discipulorum, qui scandalum passi fuerant in passione Christi; tertio, amissio vitæ corporalis, quæ naturaliter est horribilis humanæ naturæ. *Secundo*, potest considerari magnitudo ex passione patientis. Nam, secundum corpus, erat optime complexionatus; et ideo maxime in eo viguit sensus tactus, ex cujus perceptione sequitur dolor. Anima etiam, secundum vires interiores, efficacissime apprehendit omnes causas tristitiæ. *Tertio*, magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et dolor exterior, ex aliqua consideratione rationis, per quamdam derivationem seu redundantiam a viribus superioribus ad inferiores; quod in Christo patiente non fuit; unicuique enim virium permisit agere quod est sibi proprium, sicut Damascenus dicit (*de Fide orth.*), libro 3, cap. 15 (β). *Quarto*, potest considerari magnitudo doloris Christi patientis (γ), ex hoc quod illa passio et dolor a Christo fuerunt voluntarie assumpta, propter finem liberationis hominum a peccato; et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructus qui (δ) inde sequebatur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti, dicit : « Vita corporalis Christi fuit tantæ dignitatis, et præcipue propter divinitatem unitam, quod de ejus amissione per triduum Christus plus doluit quam alius homo de amissione vitæ suæ per quantumcumque tempus, etc. » Ex quibus patet quod falsum assumit arguens, dicens quod, divina virtute, ratio Christi non appre-

(α) *dicens.* — *dicit* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *propter propassionem.* — Ad. Pr.
(δ) *per propassionem.* — Om. Pr.

(α) *quando.* — *quæ* Pr.
(β) a verbo *sicut* usque ad *cap. 15*, om. Pr.
(γ) *patientis.* — Om. Pr.
(δ) *fructus qui.* — *ejus quæ* Pr.

hendebat mortem aut passionem suam ut quoddam malum disconveniens. Hujus enim falsitas patet ex prædictis. Quia ratio Christi apprehendebat mortem compositi, secundum rationes omnes quibus cognoscibilis erat a creatura : tum quia divinitas permisit unicuique virium agere quod sibi proprium est, sive sint apprehensivæ, sive appetitivæ; tum quia, si Christus tantum doluisset secundum appetitum sensitivum, et non secundum intellectum, dolor suus non fuisset summus possibilis viatori.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra secundam conclusionem, dicitur quod fundatur in falso : scilicet quod judicium seu dictamen quo ratio inferior dictabat passionem Christi esse absolute nolendam, et judicium seu dictamen quo ratio superior dictabat eam esse volendam in ordine ad finem redemptionis humanæ, sint contrarii aut oppositi actus; et similiter actus volendi et nolendi eis correspondentes in voluntate, essent oppositi. Hujus enim oppositum ostendit sanctus Thomas, 3 p., q. 18, art. 6, ubi sic dicit : « Contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, et secundum idem. Si autem secundum diversa, et in diversis, exsistat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis; puta quod homo sit pulcher aut sanus secundum manus, et non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo faciendo secundum (α) quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam particularem rationem, non est omnino contrarietas voluntatum : puta si rex vult suspendi latronem propter bonum reipublicæ, et aliquis ejus consanguineus velit eum non suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis; nisi forte se intantum extendat voluntas boni privati, ut bonum publicum velit impedire ut conservetur bonum privatum; tunc enim secundum idem attenderetur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum intellectus, et aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas; nisi forte appetitus sensitivus intantum prævaleat, quod vel immutet, vel saltem retardet appetitum intellectus vel rationis; sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniet aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis aliquid aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas ejus naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas et voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebant : volebat enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud; motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis, in Christo, impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter autem nec e converso voluntas divina, vel voluntas rationis, in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ, aut motum sensualitatis. Placebat enim Christo, secundum voluntatem divinam, et secundum voluntatem rationis, ut (α) voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis, secundum ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuit repugnantia vel contrarietas voluntatum. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3. *Sententiarum,* dist. 17, q. 1, art. 2, q[la] 3 : « Christus, inquit, secundum voluntatem rationis, diversa volebat. Non tamen uno modo; sed alterum absolute, alterum autem sub conditione et imperfecte. Et ideo non erat contrarietas in voluntate : quia contrarietas in actu vel habitu est ex contraria ratione objecti; ratio autem secundum quam unum contrariorum volebat voluntas ut ratio, et alterum volebat (β) ut natura, non habet contrarietatem : quod enim aliquid ex ordine ad finem bonitatem habeat, quod sine illo ordine in se malum esset, non habet aliquam repugnantiam, secundum quod in diversa feruntur voluntas ut ratio et voluntas ut natura. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti : « Sicut, inquit, in Christo erat ratio determinata ad unum, quantum ad ultimum judicium; ita et voluntas erat (γ) determinata tantum (δ) ad unum, quantum ad consensum absolutum et ultimum. Tamen in ratione erat apprehensio diversarum et contrariarum rationum circa eamdem rem diversimode consideratam. Et sic etiam erat de motu voluntatis. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate,* q. 26, art. 9, arguit sic (arg. 7) : « Eadem potentia est, ut ratio considerata, et (ε) ut natura; diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio ut ratio aliquid volebat, et ut natura illud nolebat, eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat (ζ); quod est impos-

(α) *secundum.* — *super* Pr.

(α) *ut.* — *quia* Pr.
(β) *alterum volebat.* — *voluntas* Pr.
(γ) *erat.* — Om. Pr.
(δ) *tantum.* — Om. Pr.
(ε) *ut ratio considerata, et.* — *ratio et considerata* Pr.
(ζ) a verbo *eadem* usque ad *nolebat,* om. Pr.

sibile. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Non est enim, inquit, inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se; quia potest esse quod illud quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in ratione superiori in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nec in ratione inferiori ipsius animæ Christi, nec in ejus voluntate, fuerunt simul (α) actus oppositi. Cum quo stat quod ratio inferior dictabat passionem Christi uno modo esse nolendam, et alio modo esse volendam; et conformiter voluntas ejus inferior, uno modo eam volebat, et alio modo eam nolebat.

Sed videretur sanctus Thomas sibi in ista materia contradicere; nam in *Scripto* dicit quod voluntas Christi absolute volebat passionem, et alibi dicit quod absolute eam nolebat. — Sed sciendum quod non est contradictio. Quia, cum dicit quod voluntas Christi nolebat (β) absolute passionem Christi, intelligit quod nolebat eam absolutam ab ordine ad finem : quia, ut absolvitur a tali ordine, mala est; sed colligata tali ordini, bona est et volenda. Cum autem dicit quod volebat eam absolute, intelligit quod volitio qua sic volebat, non erat solum conditionalis, sed pura et sine conditione, et erat ultima et principalis volitio. Et eodem modo intelligendum est cum aliquando dicit quod ratio absolute dictabat eam esse volendam, et quandoque dicit quod non dictabat eam esse absolute bonam : absolutio enim potest referri ad actum rationis vel voluntatis, et sic distinguitur contra *conditionaliter;* potest etiam referri ad objectum apprehensum vel volitum, et tunc ly *absolute* distinguitur contra *relative*. Et sic non est contradictio ulla.

Ad secundum patet solutio per jam dicta. Conceditur enim quod principium rationis inferioris practicæ, ut est ratio, est conclusio superioris rationis. Et ideo argumentum concludit quod ratio superior, et ratio inferior, considerata ut ratio, omnino volebant passionem Christi, nec dissentiebant in objecto volito. Sed cum hoc stat quod ratio inferior, ut natura, nolebat quod ipsamet volebat, considerata ut ratio. Cujus ratio est : quia ratio inferior, considerata ut natura, non est nata velle aut nolle aliquid in ordine ad finem, nec regulari a superiori ratione; sed sequitur absolutam considerationem sui objecti. Et de tali ratione loquendo, falsa est minor hujus argumenti. Nec probatio valet : quia ratio, ut natura, non syllogizat, nec discurrit a principiis ad conclusiones, nec a finibus ad ea quæ sunt ad fines; et hoc, sive loquamur de ratione inferiori (γ) prout est cognitiva, sive prout est appetitiva.

(α) *in.* — Ad. Pr.
(β) *nolebat.* — *volebat* Pr.
(γ) *id est.* — Ad. Pr.

Ad tertium patet ex prædictis. Concedimus enim quod opposita non possunt demonstrari. Et ideo conceditur quod ratio inferior, considerata ut ratio, non syllogizabat oppositum illius quod superior ratio Christi demonstrabat; immo conveniebant in conclusione. Ratio vero inferior, considerata ut natura, non syllogizabat; sed apprehendebat passionem et mortem Christi absolute, et in se malam et disconvenientem naturæ, sine syllogismo. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 17, q. 1, art. 1, q[la] 3, in solutione primi, sic dicit : « Secundum Damascenum (*de Fide orth.,* lib. 2, cap. 22), θέλησις est voluntas naturalis, quæ scilicet in modum naturæ movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in ipso consideratam; βούλησις autem est appetitus rationalis, qui scilicet movetur in aliquid bonum ex ordine ad alterum. Et hæc duo aliis nominibus a magistris dicuntur : *voluntas ut natura* (α), et *voluntas ut ratio* (β). Secundum quæ tamen non diversificatur potentia voluntatis : quia ista diversitas est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione, vel cum collatione; conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis; unde ista divisio voluntatis non est per essentialia ipsius, sed per accidentalia; et, propter hoc, non sunt diversæ potentiæ, sed una, differens secundum respectum ejus ad apprehensionem præcedentem, quæ potest esse sine collatione, vel cum collatione. » — Hæc ille.

Ulterius, dicitur quod, dato quod ratio inferior, ut natura considerata, syllogizasset in Christo passionem ejus, absolute consideratam, et sine ordine ad finem, esse malam et fugiendam; tamen ista conclusio in nullo opponeretur conclusioni rationis superioris, nec conclusioni rationis inferioris consideratæ ut ratio est. Manifeste enim patet quod istæ duæ conclusiones nullo modo opponuntur, *A non est volendum per se, A est volendum propter aliud;* similiter nec istæ duæ, *A est volendum cum conditione, A est volendum sine conditione;* sic autem est de apprehensionibus rationis ut natura, et rationis ut ratio. Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum,* dist. 17, q. 1, art. 2, q[la] 1, sic dicit : « Cum voluntas sequatur rationem, processus voluntatis proportionatur processui rationis. Ratio autem habet aliquod principium per se notum, ad quod resolvendo, reducit illud cujus cognitionem quærit. Et quando ad illud reducere potuerit, habet certitudinem de re, et sententiat quod ita est. Sed antequam ad illud principium reducere possit, movetur aliquibus verisimilibus. Et si quidem rationibus (γ) illis detineatur (δ) tanquam certis, decipi-

(α) *natura.* — *ratio* Pr.
(β) *ratio.* — *natura* Pr.
(γ) *rationibus.* — Om. Pr.
(δ) *detineatur.* — *determinetur* Pr.

tur, et errat (α); si autem illis non detineatur, tunc habet opinionem unius partis, cum (β) formidine alterius. Finis autem, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 8), se habet in voluntariis sicut principium in speculativis. Unde quando voluntas reducit aliquod consiliabile in finem in quo totaliter quiescit, sententialiter acceptat illud; si autem reducat in finem in quo non totaliter quiescit, trepidat inter utrumque. Sed si consideretur hoc quod est ad finem, sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam quam absolute in eo inveniet. Sed quia voluntas non sistit in motu quem habet circa hujusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem, ideo non sententiat finaliter, secundum prædictum suum motum, de illo, quousque finis in quem ordinatur illud, consideretur. Unde voluntas non simpliciter vult illud, sed vellet, si nihil repugnans inveniretur. Voluntas autem ut natura, movetur in aliquod absolute. Unde, si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tanquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute circa hoc, quousque perveniat ad considerationem finis; quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura, imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem; sed eorum quæ ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum judicium, et perfectum (γ). — His visis, potest patere qualiter voluntas rationis, divinæ voluntati, in Christo, conformatur in volito. Quia voluntas ut natura, nunquam in Christo movebatur in aliquid sicut in finem, nisi secundum quod Deus vult. Et cum voluntas ut ratio, nunquam moveatur in aliquid nisi ex ratione finis, patet etiam quod voluntas ut ratio, conformabatur divinæ voluntati in volito. Sed voluntas ut natura, mota in aliquid non sicut in finem (quod quidem non eodem modo se habet in bonitate et malitia secundum se consideratum, et in ordine ad finem) non conformabatur divinæ voluntati in volito : quia sic Christus volebat non pati; Deus autem eum mori volebat; mors autem secundum se mala erat, sed relata ad finem bona erat. Hoc autem non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione; unde et a Magistris velleitas appellatur. Patet igitur quod, secundum voluntatem rationis, conformabatur divinæ voluntati in volito, quantum ad omne quod absolute et (δ) perfecte volebat; non autem quantum ad illud quod volebat imperfecte. Similiter etiam, nec voluntas sensualitatis conformabatur divinæ voluntati in volito, in his quæ erant nociva naturæ; quia sensualitatis non est ordinare ad finem, ex quo illa habebant quod essent bona

(α) *quandoque*. — Ad. Pr.
(β) *partis, cum*. — *tamen* Pr.
(γ) *et perfectum*. — Om. Pr.
(δ) *et*. — Om. Pr.

et Deo accepta. Tamen voluntas sensualitatis, et voluntas rationis ut natura, conformabantur divinæ voluntati in actu volendi, quamvis non in volito (α) : quia, quamvis Deus non vellet hoc quod sensualitas vel voluntas ut natura volebat in Christo, tamen volebat illum actum utriusque, inquantum, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 15), permittebat unicuique partium animæ pati et agere quod sibi erat naturale et proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis et ostensionem veritatis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo ratio ut natura, et ratio ut ratio, in Christo, non concludebant opposita, nec contradictoria; sed habebant apprehensiones disparatas.

Sed videtur beatus Thomas hic dicere quod voluntas ut natura, non simpliciter vult aliquid, sed quasi sub conditione et imperfecte; ex quo videtur sequi quod, in Christo, voluntas ut natura, non perfecte aut simpliciter volebat mortem Christi, nec volebat evasionem mortis, nisi imperfecte et sub conditione; et consequenter, non simpliciter dolebat de morte aut passione, sed tantum imperfecte; quod est contra prædicta. — Dicitur quod pro tanto dicit voluntatem, ut natura est, non velle aliquid perfecte, quia tale velle non est ultimum nec finale velle sui objecti, non autem ideo quia volitio talis sit imperfecta.

Ad quartum patet responsio ex prædictis; quia fundatur in falso, sicut et omnia sua præcedentia argumenta. Supponit enim quod nos dicamus inferiorem rationem nullo modo voluisse passionem Christi, aut mortem ejus; quod longe est a positione nostra. Sed tantum dicimus quod ratio inferior, considerata ut natura, refugiebat passionem et mortem. Et contra hoc nihil concludit argumentum suum : quia nec ratio, ut natura, dictat mortem esse sustinendam pro bono communi, sed hoc solum dictat ratio, ut ratio; nec voluntas, ut natura, conformat se tali collationi, sed solum voluntas, ut ratio, sicut dictum fuit supra.

Ad quintum dicitur primo, quod removere omnino timorem a Christo, tempore suæ passionis, erroneum est; quia contra illud Marci 14 (v. 33) : *Cœpit Jesus tædere et pavere*. — Dicitur secundo, quod auctoritates sanctorum, quæ videntur sonare timorem in Christo non fuisse, exponendæ sunt illo modo quo sanctus Thomas exponit illud *Proverbiorum* 29 (v. 1), *Justus confidens, absque terrore erit*, 3 p., q. 15, art. 7, in solutione primi, ubi sic dicit : « Justus dicitur absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem avertentem hominem a bono, quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem (β). Et ideo dicitur quod *cœpit Jesus*

(α) *quamvis non in volito*. — Om. Pr.
(β) *propassionem*. — *passionem* Pr.

tædere et pavere, quasi secundum propassionem, ut Hieronymus exponit. » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic, in secundo loco : « Hilarius, 10. *de Trinitate,* dicit : *Interrogo eos qui hoc* (α) *exsistimant, an ratione subsistat* (β), *ut mori timuerit, qui ab Apostolis omnem mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus.* Non ergo in Christo rationale est fuisse timorem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Eo, inquit, modo Hilarius excludit a Christo timorem, quo excludit tristitiam : scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobandam veritatem naturæ humanæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut et tristitiam. » — Hæc ille. — Item, in solutione principali, sic dicit : « Sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita etiam timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit, 2. *Rhetoricæ* (cap. 5), quod timor non est, nisi ubi est aliqua spes evadendi : nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; et sic magis causat tristitiam quam timorem. Sic igitur timor potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad hoc quod appetitus sensibilis naturaliter refugit corporis læsionem, et per tristitiam, si sit præsens, et per timorem, si sit futura; et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri eventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, ignorantes quid hoc sit; et, quantum ad hoc, timor non fuit in Christo, ut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), tertio libro (cap. 23). » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur quod peccat multipliciter : — Primo quidem, quia supponit quod nos dicamus rationem inferiorem, in Christo, nullo modo voluisse passionem Christi, sed totaliter noluisse; et quod, post quamcumque apprehensionem rationis, voluntas, et ut natura, et ut ratio, refutaverit passionem Christi. Sic enim arguens accipit ly *absolute*, id est, *totaliter,* et prout distinguitur contra (γ) *conditionaliter,* et contra *relative,* et contra *secundum quid,* et contra *aliquo modo.* Constat autem, ex prædictis, quod illa non fuit mens sancti Thomæ. — Secundo, deficit in hoc, quod putat tristitiam immediate sequentem apprehensionem intellectus aut rationis, dici passionem, vel propassionem ; quod falsum est : quia passio proprie dicta, est (δ) in solo appetitu sensitivo, et sequitur apprehensionem virium sensitivarum, tanquam moventium proximorum, non autem apprehensionem rationis immediate, nisi apprehensio rationis causet apprehensionem in viribus sensitivis, per quamdam redundantiam, secundum quod ponit sanctus Thomas in pluribus locis (1^a $2^{æ}$, q. 77, et alibi). — Tertio, quia, dato quod per quamdam redundantiam, secundum quod ratio moveret appetitum sensitivum, tamen motus appetitus sensitivi non proprie dicitur passio, nisi distrahat rationem, et impediat eam, ut superius dictum fuit; quod in Christo nullatenus fuit.

De modo autem quo passiones in Christo fuerunt, præter illa quæ superius posita sunt, dicit beatus Thomas, *de Veritate,* q. 26, art. 8. « Passiones istæ, inquit, aliter sunt in peccatoribus, aliter in justis, et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis. In angelis enim et Deo omnino non sunt; quia potentia appetitiva sensibilis non est in eis, cujus motus sunt istæ passiones. Ad dictorum autem evidentiam, sciendum est quod hujusmodi (α) affectiones animi quatuor differentiis distingui possunt; secundum quam distinctionem, magis vel minus proprie habent rationem passionis. *Primo* quidem, ex hoc quod aliquis afficitur passione animi per illud quod est contrarium vel nocivum, vel per illud quod est conveniens et proficuum. Et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo; propter hoc quod passio importat quamdam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor, et tristitia, et timor, et aliæ hujusmodi (β) passiones, quæ sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium, spes (γ), amor et hujusmodi (δ), quæ sunt respectu boni; quamvis in his etiam salvetur ratio passionis, secundum quod cor per hujusmodi dilatatur, vel accenditur (ε), vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio; unde etiam ex hujusmodi affectibus aliquem mori contingit. *Secundo,* ex hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco. Magis tamen salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco, quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco siquidem est, quando passio subito concitatur ex occursu alicujus convenientis vel nocivi; ab intrinseco autem, quando ex ipsa voluntate passiones istæ causantur; et tunc non sunt subitæ, cum sequuntur judicium rationis. *Tertio,* ex hoc quod aliquid totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliqualiter alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita (ζ) proprie pati dicimus sicut illud quod totaliter in contrarium transmutatur : magis enim pro-

(α) *eos qui hoc.* — *vos qui hic* Pr.
(β) *subsistat.* — *subsistant* Pr.
(γ) *contra.* — *consequentia* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *spes.* — *species* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ε) *accenditur.* — *attenditur* Pr.
(ζ) *ita.* — *ista* Pr.

prie dicimus hominem pati infirmitatem, si totum corpus ejus infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua ejus parte tantum. Tunc autem totaliter homo per hujusmodi affectus transmutatur, quando non solum sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se superiorem; quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem. Unde sic dicuntur propassiones; primo autem modo, passiones. *Quarto,* per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa. Remissæ enim transmutationes, minus proprie passiones nominantur. Unde Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 2 (cap. 22) : *Non omnes motus passivi passiones vocantur,* sed qui *sunt vehementiores, et in sensum procedentes* (α); *qui enim parvi sunt, et insensibiles, nondum passiones sunt.* — Sciendum ergo quod in hominibus, in statu viæ, si sunt peccatores, sunt passiones, et respectu boni, et respectu mali; et non solum prævisæ, sed etiam subitæ, et intensæ, et frequentes (β), et perfectæ; unde dicuntur passionum sectatores, in 1. *Ethicorum* (cap. 3 et 5). In justis vero nunquam perfectæ sunt; quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus. Sunt tamen vehementes in imperfectis; sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrænatis. Habent tamen passiones non solum prævisas, sed etiam subitas; et non solum respectu boni, sed etiam respectu mali. In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, hujusmodi passiones nunquam sunt (γ) subitæ, eo quod, propter perfectam obedientiam in eis virium inferiorum ad superiores, nullus motus exsurgit in appetitu inferiori, nisi secundum dictamen rationis. Unde dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 3 (cap. 20) : *Non præcedebant in Domino voluntatem naturalia, sed sequebantur; volens enim esuriit, volens timuit*, etc. Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de homine in primo statu. Sed hoc interest, quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali (habebat enim corpus passibile; et ideo, ex imaginatione nocivi, naturaliter passio timoris, et tristitia, et hujusmodi (δ), in eo esse poterant); sed in primo statu, et in beatis, non potest esse apprehensio alicujus ut nocivi; et ideo in eis non est passio, nisi respectu boni, sicut amor, gaudium et hujusmodi; non autem tristitia, vel timor, aut ira, vel aliquid tale. Sic ergo concedimus veras passiones in Christo fuisse. Unde Augustinus dicit, 14. *de Civitate Dei* (cap. 9) : *Christus hos motus, certissimæ dispensationis gratia, ita, cum voluit, suscepit animo humano, sicut, cum voluit, factus est homo* (α). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod principalis consequentia argumenti penitus nihil valet, scilicet ista : Tristitia in Christo sequebatur plenam deliberationem rationis; igitur fuit proprie passio, et non solum propassio. Sicut enim visum est, tales affectus minus proprie dicuntur passiones, quando sunt præscii, et deliberati, et (β) a ratione imperati; nec habent proprie rationem passionis, quando non pervertunt nec impediunt actum rationis, sed obediunt rectæ rationis imperio.

(α) *procedentes.* — *prosequentes* Pr.
(β) *et frequentes.* — *frequenter* Pr.
(γ) *sunt.* — *si* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti contra tertiam conclusionem, dicitur quod solum concludunt quod Christus non habuit absolutam necessitatem moriendi ex parte divinitatis, quia illa poterat corpus Christi ab omni passione corruptiva servare. Non autem concludunt quin corpus Christi habuerit necessitatem moriendi, et absolutam, et ex suppositione finis, et ex coactione exterioris agentis. Nec similiter concludunt quin in Christo fuerit aliqualis necessitas moriendi ex parte animæ, dato quod sibi et suæ virtuti relinqueretur; sicut magis apparebit ex sequentibus. Quippe de hoc sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 16, q. 1, art. 2, sic dicit : « Necessarium idem est quod impossibile non esse; unde necessitas excludit potentiam ad oppositum. Hæc autem potentia ad oppositum excluditur triplici ratione. Primo, ex hoc quod talis potentia repugnat naturæ illius rei; sicut potentia deficiendi repugnat naturæ divinæ, et ideo dicimus Deum necessario æternum; et hæc est necessitas absoluta. Secundo, quia talis potentia impeditur ex aliquo impediente; et sic est necessitas coactionis. Tertio, quia hoc cujus dicitur esse potentia, repugnat fini intento; sicut non curari repugnat ei quod est sanari, unde dicimus quod non potest non (γ) curari, si debeat sanari; et hoc est necessitas ex conditione finis. Necessitas autem patiendi, vel moriendi, dupliciter potest Christo attribui. Quia vel potest removere potentiam non moriendi a natura humana; et sic vere ei attribuitur : quia natura humana, quantum ad statum suæ passibilitatis, in quo statu Christus eam assumpsit, non habet potentiam non moriendi; unde in Christo, quantum ad naturam humanam, fuit moriendi necessitas. Item, potest removere potentiam non moriendi a Christo, ratione personæ; et sic falso ei attribuitur, quia virtus divinitatis Christi repellere poterat omne inducens mortem vel passionem. Erat tamen in Christo necessitas patiendi, etiam ratione personæ, ex conditione finis,

(α) *homo.* — *Deus* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.

scilicet si genus humanum redimendo vellet liberare. Et ideo quidam dicunt Christum habuisse necessitatem patiendi, attendentes naturam humanam; quidam vero dicunt ipsum non habuisse aliam necessitatem, nisi ex conditione finis, attendentes personam divinam. Sed quia mors inest Christo ratione humanæ naturæ, ideo, sicut simpliciter concedimus quod mortuus est, ita simpliciter concedimus quod necessitatem moriendi habuerit, non solum ex causa finali, sed etiam necessitatem absolutam ut moreretur, etiamsi non occideretur, ut quidam dicunt; et, cum hoc, necessitatem coactionis habuit (α), quantum ad mortem violentam quam sustinuit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod mens sua, in *Scriptis*, fuit quod Christus habuit necessitatem moriendi, non solum ex parte corporis, immo ex parte totius naturæ humanæ; quia anima etiam, secundum eum, ibidem, habuit necessitatem patiendi, ex illa parte qua erat corpori conjungibilis. Unde, dist. 15, q. 2, art. 1, q[la] 3, in solutione tertii, sic dicit : « Anima Christi habuit utrumque statum : et viatoris, et comprehensoris. Unde secundum aliquid fuit beata, et secundum aliquid non fuit beata. Ex illa enim parte qua nata est anima corpori conjungi, non erat beatificata; alias claritas gloriæ ex anima in corpus descendisset, sicut erit in aliis glorificatis; et ideo ex illa parte pati poterat, et habebat statum viatoris. Sed ex illa parte qua conjungebatur Verbo per fruitionem, erat glorificata, et habebat statum comprehensoris. » — Hæc ille. — Item, dist. 16, q. 1, art. 3, dicit sic : « Cum, secundum legem et cursum naturæ, mors Christi corpus consequeretur, dicendum est quod necessitas moriendi in Christo non subdebatur voluntati ejus humanæ, sed divinæ solum. » Item, q. 2, art. 2, in solutione tertii, loquens de claritate corporis Christi, quæ apparuit in transfiguratione, sic dicit : « Non potest esse quod claritas ista fuerit in corpore ex gloria animæ : quia anima Christi adhuc erat passibilis ex illo respectu quo est forma corporis; unde gloriam in corpus non transfundebat. » — Hæc ille. — Ex quibus patet, et multis aliis dictis suis 3. *Sententiarum*, quod videretur sensisse, quando prædicta scripsit, quod Christus habuit absolutam necessitatem moriendi, non solum ex parte corporis, verum etiam ex parte animæ; quia scilicet anima illa, cum non esset in se impassibilis, nec totaliter glorificata, non habebat potentiam nec virtutem proximam aut remotam præservandi proprium corpus a passione læsiva vel morte.

Sed in tertia parte videtur mihi fuisse alterius opinionis, et declinasse ad hoc quod Christus habuerit necessitatem absolutam moriendi solum ex parte corporis, non autem ex parte animæ, nisi secundum quid, quia scilicet anima habebat potentiam, et remotam, et proximam, præservandi corpus proprium a quacumque passione læsiva. Dico autem eam habuisse remotam potentiam ad hoc : quia scilicet, cum esset beata quoad superiorem partem rationis, poterat influere incorruptibilitatem corpori, et impassibilitatem; sed impediebatur non solum per illud miraculum quod allegat arguens, verum etiam quia erat passibilis, et nondum beatificata, ex illa parte qua nata est corpori conjungi, ut sæpe dictum est; potentia ergo illa fundata in beatitudine animæ, remota erat, et non sufficienter proxima ad influendum (α) corpori impassibilitatem. Dico ulterius, ipsam habuisse potentiam proximam ad hoc : non quidem per aliquam potentiam naturalem, nec per aliquam qualitatem gratificam sibi inhærentem per modum habitus; sed quia habebat virtutem instrumentalem, per modum passionis, ad cooperandum virtuti et omnipotentiæ divinæ, per modum qui dictus est in præcedenti quæstione, non solum respectu corporum ab ea separatorum, verum etiam respectu proprii corporis, ut esset passibile aut impassibile, gloriosum vel non gloriosum, dotatum aut non dotatum, et dotatum una dote sine cæteris vel omnibus simul.

Et quod ista fuerit mens ejus, apparet per illud quod dicit, 3 p., q. 45, art. 2, ubi sic dicit : « Claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriæ, quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animæ claritate, sicut dicit Augustinus in *Epistola ad Dioscorum*. Et similiter, claritas Christi corporis, in transfiguratione, derivata est a divinitate ipsius, ut Damascenus (*Homilia in transfigur. Dom.*) dicit, et a gloria animæ ejus. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animæ non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostræ redemptionis expleret mysteria. Non tamen ex hoc adempta (β) est potestas Christo derivandi gloriam animæ ad corpus. Et hoc idem fecit, quantum ad claritatem, in transfiguratione, aliter quam in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat (γ) claritas ab anima, sicut quædam qualitas permanens, corpus afficiens; unde fulgere corporaliter, non est miraculosum in corpore glorificato; sed ad corpus Christi, in transfiguratione, derivata est claritas a divinitate et anima ejus, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole; unde ille fulgor tunc in Christi corpore apparens, miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. » — Hæc ille. — Ex quibus

(α) *habuit.* — Om. Pr.

(α) *influendum.* — *fluendum* Pr.
(β) *adempta.* — *adepta* Pr.
(γ) *redundat.* — *redundaret* Pr.

patet quod anima Christi beata habebat potentiam aliquam influendi et derivandi ad corpus claritatem et alias dotes, licet potentia illa esset remota, et ligata ad oppositum aliqualiter, ex divina dispensatione, et propter alia superius dicta.

Item, q. 14, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Secundum naturalem habitudinem quæ est inter animam et corpus, ex gloria animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati divinitatis ipsius : ex qua factum est ut beatitudo remaneret in anima, et non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur quæ conveniunt naturæ passibili, secundum illud Damasceni (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 15) dicentis quod *beneplacito divinæ voluntatis, permittebatur carni pati et operari quæcumque propria.* » — Hæc ille. — Item, ibidem, art. 2 (arg. 3), arguit sic : « Necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt in Christo ex necessitate. » Et respondit : « Nihil, inquit, fuit potentius quam anima Christi absolute. Nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem. » — Hæc ille. — Ex quo habetur quod anima Christi, secundum propriam naturam et virtutem immanentem, non poterat præservare corpus a perforatione, tanquam per potentiam et virtutem proximam, immanentem sibi ad modum habitus. Secus si consideremus potentiam ejus remotam, vel potentiam proximam instrumentalem.

Item, *de Veritate*, q. 26, art. 8, in solutione octavi, sic dicit : « Ex hoc ipso quod anima glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum, gloriosum efficitur et impassibile læsioni. Unde dicit Augustinus, in *Epistola ad Dioscorum : Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporis sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quæ est corpus, non beatitudo, quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor.* Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem divinitatis, ex quadam dispensatione, et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem, Verbo permittente utrique, corpori scilicet et animæ, id quod est proprium sibi. Unde singulare fuit in Christo, ut ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quod anima Christi beata, aliquam potentiam habebat ad influendum proprio corpori impassibilitatem; et per consequens, quod Christus non habebat necessitatem moriendi ex parte animæ simpliciter. Sed quod non influeret, hoc proveniebat ex duobus : primo quidem, ex divina dispensatione, qua anima illa partim erat beata et impassibilis, et partim non beata sed passibilis; secundo, ex parte animæ, quæ, licet, inquantum erat instrumentum Dei, haberet virtutem instrumentalem proximam ad corpus proprium præservandum ab omni læsiva passione, tamen, quia nondum erat plenissime beata, ex illa parte qua conjungibilis est corpori, ideo non habebat potentiam immanentem proximam expeditam ad sic influendum.

De hoc beatus Thomas, in *de Veritate*, q. 29, art. 6, in solutione quarti, sic dicit : « Gloria corporis sequitur ex gloria animæ, quando anima est omnimodo glorificata, secundum ordinem ad Deum, et secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata, scilicet ante resurrectionem, sed solum in ordine ad Deum; secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sententiarum*, dist. 18, q. 1, art. 4, q[la] 2 : « Habitus, inquit, gloriæ tollit ab anima naturalem aptitudinem ad patiendum : quia per ipsum (α) anima perficitur non solum in potentiis, quantum ad actus personales, sed inquantum est natura quædam; unde ex ipsa glorificata in corpus gloria transfunditur. Per habitum etiam gloriæ excluditur tristitia intellectivæ partis; et iterum possibilitas peccandi, per quam est possibilitas patiendi, ex divina justitia. Unde constat quod impassibilitas animæ ad gloriam pertinet; et quod Christus gloriam animæ, inquantum est natura corporis, non habuit a principio suæ conceptionis, quia corpus passibile fuit; quamvis haberet animam gloriosam, quantum ad operationes quibus Deo fruebatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non erat miraculum, Christum, secundum corpus, esse passibilem; immo fuit miraculum, quod ex beatitudine animæ ejus redundaret claritas ad corpus in sua transfiguratione, prout dicit sanctus Thomas, ubi supra. Tamen miraculum erat, jam animam partim esse beatam, et partim esse passibilem; ex quo miraculo sequebatur, corpus sibi unitum, non recipere influxum impassibilitatis ab anima, et aliarum quatuor dotium.

Et hoc sufficit ad dicta Scoti.

Ad rationem pro parte quæstionis negativa, respondet sanctus Thomas, 3. *Sententiarum*, dist. 15, q. 2, art. 3, q[la] 2, in solutione quinti. Sic dicit : « Tristitia quæ erat in anima Christi, nullo modo erat contraria gaudio fruitionis. Quod patet ex tribus. Primo, quia non inerant eidem secundum idem; sed vel erant in diversis potentiis, vel in eadem secundum diversam operationem. Secundo, quia non erant de eodem. Tertio, quia unum erat

(α) *ipsum.* — *ipsam* Pr.

materia alterius; sicut accidit in pœnitente, qui dolet, et de dolore gaudet. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XVIII, XIX ET XX.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM ALIQUA PURA CREATURA POTUERIT SATISFACERE PRO TOTA NATURA HUMANA COLLAPSA IN PRIMIS PARENTIBUS.

CIRCA decimamoctavam, decimamnonam et vigesimam distinctiones 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro tota natura humana collapsa in primis parentibus.

Et arguitur quod sic. Sicut enim pro peccato debetur satisfactio, ita pro beneficio debetur gratiarum actio. Sed sufficit Deo gratiarum actio quam homo potest reddere, etiamsi non sit suis beneficiis æqualis; quia, ut dicit Philosophus, 8. *Ethicorum* (cap. 14), secundum potentiam refamulans homo diis et patribus, videtur esse justus, quamvis ad æqualia non possit. Ergo videtur quod similiter sufficiens satisfactio sit, id quod homo potest reddere ad expiandum peccatum.

In oppositum arguitur : Quia nullus pro alio potest reddere quod pro seipso debet. Sed quælibet creatura, totum quod est, Deo debet. Ergo nulla pura creatura potest pro alia sufficienter satisfacere.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod nulla pura creatura potuit sufficienter satisfacere pro tota natura humana.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 2, ubi sic dicit : « Oportebat quod pro peccato naturæ humanæ fieret digna satisfactio : tum quia aliter homo non restitueretur primæ dignitati; tum quia conveniens est esse unum primum in genere satisfactionis perfectum, supra quod omnes aliæ satisfactiones imperfectæ fundentur. Ad hoc autem (α) quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam : quia peccatum, pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quamdam habebat ex tribus. Primo, ex infinitate divinæ majestatis, inquantum offensa fuerat per contemptum inobedientiæ : quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo, ex bono quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, scilicet ipse Deus, cujus participatione homines fiunt beati (β). Tertio, ex ipsa natura, quæ corrupta erat; quæ infinitatem quamdam habebat, inquantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio autem puræ creaturæ non potest habere efficaciam infinitam. Et ideo nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere. »

Item, 3 p., q. 1, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Aliqua satisfactio potest dici sufficiens dupliciter. *Uno modo*, perfecte, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato. Tum (γ) quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicujus personæ, vel plurium, poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum, quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis : tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille contra quem delinquitur. Unde oportuit, ad dignam satisfactionem, ut actio satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis exsistens. *Alio modo* potest dici satisfactio sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptionem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquod perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Perfecta et sufficiens et condigna satisfactio pro reparatione humanæ naturæ, non potuit fieri nisi per actionem infinitæ dignitatis et efficaciæ. Sed nulla pura creatura potest habere hujusmodi actionem. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod Christus, per suam actionem interiorem, et passionem exteriorem, sufficienter et condigne satisfecit pro tota natura humana collapsa.

Hanc ponit sanctus Thomas in multis locis (δ). Nam hæc conclusio directe inferri potest ex præallegatis

---

(α) *autem.* — *ergo* Pr.
(β) *beati.* — *boni* Pr.
(γ) *pro peccato. Tum.* — Om. Pr.
(δ) *locis.* — Om. Pr.

in præcedenti conclusione : scilicet quod, quia actio et passio Christi Dei et hominis erat infinitæ dignitatis et efficaciæ, ideo satisfactio sua habebat sufficientem efficaciam ad satisfaciendum pro tota natura humana collapsa, et pro omnibus in quibus erat vel poterat esse hujusmodi natura lapsa; dato quod multiplicarentur in infinitum individua in humana specie, et sine quocumque finali termino.

De hoc etiam loquitur (α), 3. *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 3, ubi sic arguit (β) (arg. 2) : « Nihil corporale est æquivalens rei spirituali. Sed vita Christi, quam per passionem dedit, fuit vita corporalis. Ergo non fuit sufficiens ad recompensandum vitam spiritualem, quæ per peccatum amissa erat. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod vita Christi corporalis habebat quemdam infinitum valorem ex divinitate conjuncta, inquantum non erat vita puri hominis, sed Dei et hominis; et ideo poterat esse sufficiens recompensatio vitæ spiritualis, et præcipue ratione charitatis eximiæ, ex qua offerebatur. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, 3 p., q. 48, art. 2, ubi arguit sic (arg. 3) : « Satisfactio importat quamdam æqualitatem ad culpam, cum sit actus justitiæ. Sed passio Christi non videtur esse æqualis omnibus peccatis generis humani : quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem (γ), secundum illud 1. Petri, 4 (v. 1), *Christo igitur in carne passo;* anima autem, in qua (δ) est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod dignitas corporis Christi non est æstimanda solum secundum corporis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat infinitam dignitatem. » — Hæc ille. — Item, in corpore articuli, sic dicit : « Ille proprie satisfecit pro offensa, qui (ε) exhibet offenso illud quod æque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex charitate et obedientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio offensæ totius humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis, et magnitudinem doloris assumpti. Et ideo passio Christi non solum fuit sufficiens, sed etiam (ζ) superabundans satisfactio pro peccato totius generis humani, secundum illud 1 Joannis, 2 (v. 2) : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* » — Hæc ille.

Ex quibus patet ratio in forma : Quia scilicet ille sufficienter satisfacit pro offensa, qui exhibet, etc. Christus fuit hujusmodi (α). Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod meritum Christi eo modo est sufficiens pro infinitis hominibus, sicut et ejus satisfactio; et eamdem infinitatem habet, quam et ejus satisfactio.

Hanc ponit sententialiter, *de Veritate*, q. 29, art. 7, ubi sic dicit : « Opus humanum gratia informatum, ad vitam æternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriæ consecutione. Quorum primum est indignitas personæ; sicut patet in eo qui non habet charitatem, qui non est idoneus, neque dignus, ad quod est idoneus ille qui habet charitatem. Et, secundum hoc, opus humanum valet ad vitam æternam consequendam, inquantum per ipsum quædam idoneitas et dignitas in homine consequitur jus consecutionis gloriæ : sicut enim actus peccati tendit in quamdam animæ deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animi decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condigni. Aliud vero per quod deficit homo a consecutione gloriæ, est aliquod impedimentum superveniens : ut homo, qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicujus pœnæ, sicut patet in justificato (β), qui est debitor alicujus pœnæ temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam, quasi per modum cujusdam pretii, quo a reatu pœnæ absolvitur; et sic, ex hoc, habet opus humanum rationem satisfactionis. Quantum ad utrumque, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriæ perceptionem, nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium influere non potest spiritualiter; et ideo unus alii non potest nec potuit ex condigno mereri gratiam vel vitam æternam. Sed Christus, secundum suam humanitatem, influere potuit in alios homines. Unde et ejus opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriæ; et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere poterat in alios, inquantum ejus humanitas erat instrumentum divinitatis, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 15 et 19). Similiter etiam, quantum ad secundum, major efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus. Nam, licet alius homo possit pro alio satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus, non tamen potest satisfacere pro tota natura, quia opus unius puri hominis non æquivalet bono totius naturæ. Sed opus

(α) *loquitur.* — Om. Pr.
(β) *sic.* — Ad. Pr.
(γ) *carnem.* — *humanitatem* Pr.
(δ) *non.* — Ad. Pr.
(ε) *qui.* — *quæ* Pr.
(ζ) *etiam.* — Om. Pr.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *justificato.* — *instituto* Pr.

Christi, inquantum erat opus Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut æquivaleret bono (α) totius naturæ. Ideo pro tota natura satisfacere potuit. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 6 (q^la 1), sic dicit : « Sicut, inquit, Damascenus dicit in tertio libro (*de Fid. orth.*, cap. 15), caro Christi et anima erat quasi instrumentum divinitatis. Unde, quamvis esset alia operatio Dei et hominis, tamen operatio humana habebat in se vim divinitatis, sicut instrumentum agit in vi principalis agentis; et, propter hoc, dicit Damascenus (ibid.) quod ea quæ hominis sunt, supra hominem agebat. Unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina; et ideo potens erat supra totam naturam humanam. Quod non poterat esse de operatione alicujus puri hominis : quia homo singularis, est minus dignus quam natura communis; quia divinius est bonum gentis, quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius (in *Isagoge*, cap. *de Specie*), inde est quod Christi meritum, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat; et ita aliis (β) mereri potuit. » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro conclusione, sicut argutum est pro duabus præcedentibus. — *Primo*, a priori, sic : Illud meritum quod est actio Dei et hominis, et in quo humanitas est instrumentum, et divina persona principale agens, est infinitum in valore et dignitate. Sed sic est de merito Christi. Ergo, etc. — *Secundo*, sic, et a posteriori : Illud meritum quod potest se extendere ad infinita supposita naturæ humanæ, si essent futura, est infinitum in valore et dignitate, aliquali infinitate, puta extensive et materialiter. Sed sic est de merito Christi. Igitur, etc. — De hoc dicetur amplius in sequenti conclusione.

Quarta conclusio est quod meritum et satisfactio Christi non habet ultimatam efficientiam nisi in illis qui eidem uniuntur per fidem formatam et sacramenta.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 49, art. 1, ubi sic arguit (arg. 4) : « Posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem, præter passionem Christi, alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus et pœnitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Quia, inquit, passio Christi præcessit ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc (α) autem fit per baptismum, et pœnitentiam, et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi. » — Item, ibidem, in solutione quinti, sic dicit : « Per fidem etiam applicatur nobis passio Christi, ad percipiendum fructum (β) illius, secundum illud *Roman.* 3 (v. 25) : *Quem proposuit Deus propitiatorem, per fidem in sanguine ejus.* Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse cum peccato, sed est fides formata per charitatem; ut sic passio Christi applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex passione Christi. » — Hæc ille.

Item, art. 3, in solutione primi, sic dicit : « Passio Christi sortitur suum effectum in illis in quibus applicatur per fidem et charitatem, et per (γ) fidei sacramenta. » — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo (δ) sacramentaliter, etc. » — Item, in solutione tertii, sic dicit : « Satisfactio Christi habet effectum in nobis, inquantum incorporamur ei, ut membra capiti. Membra autem oportet esse capiti conformia. Et ideo, sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad immortalitatis gloriam pervenit, ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu pœnæ : ita tamen quod primo recipimus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hæreditatem gloriæ immortalitatis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur, secundum illud Apostoli, *Rom.* 8 (v. 17) : *Si filii, et hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi; si tamen compatimur, ut simul glorificemur.* » — Hæc ille.

Item, q. 19, art. 4, sic dicit : « In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra; ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra ejus; sicut etiam in uno homine, actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios, nisi per carnalem generationem; sic nec meritum Christi se extendit ad alios, nisi per spiritualem regene-

(α) *æquivaleret bono.* — *valeret bonum* Pr.
(β) *aliis.* — *aliquis* Pr.

(α) *Hoc.* — *Hæc* Pr.
(β) *fructum.* — *finem* Pr.
(γ) *per.* — Om. Pr.
(δ) *baptismo.* — *Verbo* Pr.

rationem, quæ fit in baptismo, per quem Christo incorporamur, secundum illud *Galat.* 3 (v. 27) : *Omnes quotquot baptizati estis, Christum induistis.* Et hoc ipsum est gratiæ, quod homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 1, in solutione secundæ quæstiunculæ, sic dicit : « Ad hoc quod aliquid in alterum effectum inducere possit, duo requiruntur : unum scilicet ex parte ipsius, ut scilicet habeat virtutem sufficientem ad inducendum illum effectum ; alterum ex parte recipientis, ut scilicet sit dispositum ad suscipiendum (α) actionem agentis. Ex parte autem ipsius Christi, qui nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra, ex duobus : scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quæ agit in vi divina, eo quod est actio Dei et hominis; et ex hoc habet infinitam efficaciam in merendo : et iterum, ex eo quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quæ etiam habebat infinitum valorem, ex hoc quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo. Ex parte autem nostra, requiritur ut nos præparemus ad effectum meriti Christi in nobis suscipiendum (β), per fidem intellectus, et charitatem affectus, et per imitationem operis; quod quidem non contingit in omnibus. Et ideo, quoad sufficientiam satisfactionis et meriti, omnia peccata per Christi passionem deleta sunt; non autem quantum ad efficientiam. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omne suscipiens effectum agentis ultimatum, oportet esse dispositum ad suscipiendum illum ; aliter non posset suscipere. Sed effectus ultimatus meriti et satisfactionis Christi, est adeptio gloriæ, purgatio (γ) a peccato (δ), gratiæ consummatio, et ad gratiam introductio. Igitur suscipientes hunc effectum, oportet ad hæc disponi. Hæc autem dispositio fit modis prædictis. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam et omnes sequentes arguit Scotus (dist. 19, q. 1), probando quod Christi meritum nullo modo fuerit infinitum, nec ejus satisfactio; cujus oppositum dicit prima conclusio, et sequentes. Et arguit

Primo (α) sic. Accipio, inquit, bonum velle Christi, quo meruit et acceptavit passionem suam pro omnibus, quantum ad sufficientiam, secundum te; et quæro si bonum velle Christi erat tantum acceptum, quantum persona Verbi. Et tunc, cum persona Verbi sit infinita simpliciter, infinite fuit bonum velle ejus acceptum. Sed cum Deus non acceptet aliquid nisi quantum habet de acceptibilitate, ergo bonum velle illius naturæ, ratione suppositi, habuit infinitam rationem acceptabilitatis. Et tunc, in acceptabilitate, non esset differentia inter velle Verbi secundum se, et velle illius naturæ in Verbo; quia, ex parte acceptabilis, non erat major acceptabilitas. Ergo Verbum volendo bonum, circumscripta natura assumpta, potuit mereri; quod est falsum. Et ulterius sequitur quod Trinitas tantum diligeret velle naturæ assumptæ, sicut velle Verbi increatum; quod nihil est dictu, quia hoc esset ponere creaturam habere tantam rationem diligibilitatis, sicut Verbum increatum.

Item : Hujusmodi velle non plus est acceptum Deo quam sit bonum (β). Si igitur in infinitum fuit acceptatum (γ), et pro infinitis, tunc velle illud, cum relatione ad suppositum Verbi, fuit formaliter infinitum. Igitur per illud velle, cum tali respectu, anima Christi potuit ita perfecte frui Deo, sicut potuit Verbum suo proprio velle; quod nihil est dictu, nisi ponendo animam esse Verbum.

Item : In per se principio illius velle, est finitas, si sumatur cum omnibus et quibuscumque respectibus ad Verbum aut quodcumque aliud. Ergo et illud velle fuit finitum formaliter, et limitatum ; et per consequens, finite acceptatum (δ).

Item : Quia Verbum non habuit aliquam causalitatem super illud velle, quam non habuerit tota Trinitas. Et si detur quod habuit specialem efficientiam (ε) super illum actum, adhuc non sequitur quod sit actus formaliter infinitus, et infinite acceptatus : quia actus sic infinitus non potest essentialiter (ζ) dependere ab aliquibus causis finitis in perfectione, cum causa infinita (η) coagente. Dico autem quod non potest essentialiter dependere, ita quod creatum (θ) habeat essentialem causalitatem super illum actum (ι), et non accidentalem tantum, sicut

(α) *suscipiendum.* — *sustinendum* Pr.
(β) *suscipiendum.* — *sustinendum* Pr.
(γ) *purgatio.* — *purgationis* Pr.
(δ) *et.* — Ad. Pr.

(α) *Primo.* — Om. Pr.
(β) *sit bonum.* — *est* Pr.
(γ) *acceptatum.* — *acceptivum* Pr.
(δ) *acceptatum.* — *acceptivum* Pr.
(ε) *efficientiam.* — *efficaciam* Pr.
(ζ) *non sequitur quod sit actus formaliter infinitus, et infinite acceptatus; quia actus sic infinitus non potest essentialiter.* — *actus formaliter infinitus, et infinite acceptandus, non potest æqualiter dico* Pr.
(η) *causa infinita.* — *causalitate* Pr.
(θ) *creatum.* — *causatum* Pr.
(ι) *super illum actum.* — Om. Pr.

habuit natura assumpta super velle Verbi, et (α) sicut albedo in artifice super ædificare (β).

Item : Quia, esto adhuc quod Verbum specialiter egerit in actum aliter quam tota Trinitas, non tamen sequitur quod ille actus habeat unde infinite acceptetur, ut secundum sufficientiam valeat pro infinitis redimendis (γ); sed sicut meritum fuit finitum (δ) in se, ita secundum justitiam commutativam fuit finitum retributum (ε). Ergo non meruit (ζ) infinitis personis secundum sufficientiam in acceptatione divina, sicut nec fuit infinite acceptatum (η), quia fuit in se finitum. — Hæc Scotus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 20, q. 2), quasi sequens principia Scoti, probando quod nec pura creatura potest Deo sufficienter satisfacere pro tota natura humana, nec etiam Christus secundum quod homo; et hoc (θ), accipiendo condignam satisfactionem secundum æqualitatem quantitatis ad culpam commissam : ita quod qui injuste alium offendit, si, cum displicentia (ι) injuriæ, offerat talem satisfactionem (κ), injustus est offensus ab eo prius, si talem satisfactionem non recipiat, nec offensam remittat. Et arguit

Primo sic. Non minus obligamur Deo ad satisfactionem delicti commissi contra ejus præceptum, quam obligamur ad recompensationem ratione beneficii accepti. Sed nullus potest reddere Deo aliquid condignum, secundum æqualitatem quantitatis, pro beneficiis ab ipso receptis, ut dicitur, 8. *Ethicorum* (cap. ult.). Et de se notum est : non enim reddimus ei nisi quod ab eo accepimus, et semper aliquid remanet; et quædam, dum redduntur, melius nostra efficiuntur, quia magis cedunt nobis ad meritum. Ergo, consimiliter, nullus potest exhibere Deo satisfactionem condignam, secundum æqualitatem (λ) quantitatis, pro peccatis commissis ab eo vel ab alio; et multo minus pro peccato originali, quod est peccatum totius naturæ. Et si bene ponderetur causa hic assignata, ipsa non solum concludit quod pura creatura non possit hoc modo Deo satisfacere, sed etiam quod nec Christus, inquantum homo, vel ratione humanæ naturæ. Quia Christus, inquantum homo, non potuit Deo reddere æquivalens beneficiis ab ipso receptis quoad omnia dona naturæ, et gratiæ unionis, et habitualis, et gloriæ fruitionis beatæ; quæ omnia ab instanti suæ conceptionis accepit a Deo. Et sic, sicut Christus, inquantum homo, non potuit pro seipso reddere æquivalens beneficiis a Deo receptis; ita similiter, si ipse potuisset peccare, et peccasset, non potuisset Deo satisfacere pro peccato suo, satisfactione condigna, modo prædicto. Et si non pro seipso, utique nec pro alio, et maxime pro omnibus; quia non minus requiritur ad satisfaciendum pro aliis quam pro seipso, cæteris paribus.

Secundo arguit. Quia, propter peccatum mortale, privatur homo juste gratia, et incurrit debitum pœnæ æternæ. Sed gratia non recuperatur, nec recuperari potest, ex condigno, propter aliquod opus illius qui eam amisit; alioquin non esset gratia. Nec pœna æterna recompensari potest in hac vita per aliquam pœnam sibi æqualem (α); sed gratuito commutatur in contritione pœna æterna in temporalem. Ergo nullus potest condigne, et per æqualitatem (β), satisfacere in hac vita pro suo peccato mortali, et multo minus pro alieno, ita ut Deus sit injustus, si talem satisfactionem non acceptet, nec remittat pœnam culpæ debitam.

Tertio. Quia facilius potest homo satisfacere homini quam Deo (loquendo de satisfactione condigna simpliciter); quia plus obligatur homo Deo quam homini. Sed pro (γ) peccato pro quo aliquis meretur mortem corporalem infligendam sibi a judice Reipublicæ, nullus potest satisfacere de condigno simpliciter. Ergo pro peccato pro quo quis meretur apud Deum mortem æternam, nullus potest satisfacere de condigno simpliciter. Minor probatur : quia nihil temporale quod habeat, potest æquivalere vitæ suæ; et ideo, si peccavit sic quod debeat vitam amittere, impossibile est ei reddere æquivalens vitæ suæ. Et si non potest homo condigne satisfacere Deo pro se, multo minus pro alio.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Scoti. — Contra quartam conclusionem arguit Scotus (dist. 19, q. 1), probando quod Christus non solum meruit secundum efficaciam (δ) gloriam dispositis ad recipiendum, immo etiam indispositis. Quia quæritur : utrum Christus meruerit tantum ut habentes gratiam, et quomodocumque et undecumque (ε) hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi ? Et si hoc solum meruit, tunc non meruit nobis primam gratiam, nec gratiam

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *ædificare*. — *ædificatione* Pr.
(γ) *redimendis*. — *mundis* Pr.
(δ) *meritum fuit finitum*. — *necessarium fuit filium* Pr.
(ε) *fuit finitum retributum*. — *sibi est retributivum* Pr.
(ζ) *pro infinitis mundis, nec*. — Ad. Pr.
(η) *acceptatum*. — *acceptum in se* Pr.
(θ) *hoc*. — *hic* Pr.
(ι) *displicentia*. — *disciplina* Pr.
(κ) *satisfactionem*. — *offensam* Pr.
(λ) *æqualitatem*. — *essentialitatem* Pr.

(α) *æqualem*. — *essentialem* Pr.
(β) *æqualitatem*. — *essentialitatem* Pr.
(γ) *pro*. — *de* Pr.
(δ) *efficaciam*. — *efficientiam* Pr.
(ε) *et quomodocumque et undecumque*. — *quodcumque* Pr.

baptismalem in Novo Testamento, nec gratiam datam in sacrificiis vel in circumcisione antiquorum; quod est falsum : quia unde veniret illa nobis prima gratia? Unde oportet dicere quod meruit nobis illam primam gratiam, qua conjuncti essemus sibi. Ergo meruit ut non conjuncti sibi conjungerentur. Et in hoc consistebat ejus meritum. Non ergo solum meruit ut conjuncti sibi ulterius cooperarentur, et sic tandem glorificarentur; sed meruit ut non conjuncti unirentur sibi, etiam qui nunquam se disponunt. Unde magis meruit gratiam baptismalem, et primam (α), quam quodcumque opus postea ex gratia factum. — Hæc Scotus.

§ 4. — Contra quoddam dictum s. Thomæ

Argumenta Aureoli. — Ulterius arguit Aureolus contra quoddam dictum sancti Thomæ in tertio, dist. 18, q. 1, art. 2, ad 2um (β), ubi dicit quod idem actus in Christo fuit meritum et præmium. Contra hoc arguit Aureolus.

Primo. Quia actus qui secundum rationem suam habet rationem finis, nec potest ordinari in finem ex natura sua, non potest esse meritorius; quia meritum ordinatur ad aliud, puta ad præmium, sicut ad finem. Sed actus beatificus, ex natura sua, est finis. Unde, si ordinaretur ad finem, non esset meritum, sed demeritum; quia esset perversitas.

Secundo. Quia actus qui est sibi præmium, non potest esse meritum; quia idem mereretur (γ) respectu sui ipsius. Sed actus beatificus, est sibi præmium, sicut et quicumque actus virtuosus, in quo consistit felicitas naturalis; quilibet enim talis est propter se.

Tertio. Quia, 9. *Ethicorum* (cap. 1), dicitur de citharizante : Ipse enim expectat præmium; quia non citharizat propter delectationem suam, sed propter lucrum. Sed audiens non expectat aliud ex actu, nisi ipsum actum citharizandi, in quo delectatur; est enim talis delectatio, illius finis.

Quarto. Quia nullus meretur nisi inquantum viator. Sed Christus, quantum ad actum beatificum, non fuit viator, sed extra viam.

Quinto. Quia Apostolus, *ad Philippenses*, 2 (v. 8 et 9), attribuit meritum Christi obedientiæ et humilitati illius : *Humiliavit,* inquit, *semetipsum, factus obediens usque ad mortem,* etc.; *propter quod et Deus exaltavit illum,* etc. Ecce ly *propter quod* dicit meritum propter quod consecutus est præmium exaltationis. — Hæc Aureolus, in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *primam.* — *personam* Pr.
(β) *ad 2um.* — Om. Pr.
(γ) *mereretur.* — *meretur* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus prælibatis. Idcirco

Ad primum Scoti contra primam et alias conclusiones inductum, respondetur primo, quod bonum velle Christi elicitum ab ejus voluntate creata et rationali, nullo modo fuit tanto acceptatum a Deo, nec tanto dilectum, quantum persona Verbi, nec quantum velle increatum ipsius Verbi; immo in infinitum minus fuit dilectum et acceptatum a Deo, et in infinitum minus bonum, et minus diligibile et acceptabile. Nec de hoc oportuit argutizare tam multipliciter : quia constabat ipsi Scoto, quod sanctus Thomas nunquam somniavit quod velle creatum æquaretur ipsi velle increato, quacumque æquatione; sed se haberet (α) ad illud semper in proportione minoris inæqualitatis, plus quam punctus ad lineam, etc.

Dicitur secundo, quod velle creatum animæ Christi, quo acceptavit passionem suam, habuit infinitam rationem acceptabilitatis uno modo, et alio modo non. Non enim habuit infinitam rationem acceptabilitatis simpliciter : quia nec illud velle erat sic acceptabile infinite, quod esset Deus, aut summum bonum, aut optima creatura producibilis a Deo, aut velle infinitum intensive in sua specie vel genere, nec aliqua infinitate qualem fingit arguens. Sed potest dici, et dicitur, quod (β) est infinitum, et infinite acceptabile, et habuit (γ) infinitam rationem acceptabilitatis, secundum quid, eo modo quo alias (dist. 13, concl. 2) proportionaliter dictum fuit de infinitate gratiæ Christi. Sed, in proposito, illud meritum pro tanto dicitur esse infinitum, quia est actio divini suppositi, tanquam *quod* elicit illam; et ulterius, quia divinum suppositum ordinat talem actionem ad infinitum bonum, puta ad omnia individua possibilia in specie humana; et ulterius, quia elicitur ex infinita gratia et charitate. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2ª, q. 114, art. 6, sic dicit : « Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinæ; et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congrui; quia congruum est ut, dum homo utitur bene sua virtute, Deus,

(α) *haberet.* — *habere* Pr.
(β) *quod.* — *et* Pr.
(γ) *habuit.* — *habere* Pr.

secundum suam superexcellentem virtutem, excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundum illud *Hebræorum* 2 (v. 10) : *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc. » — Hæc ille. — Item, art. 3, sic dicit : « Si loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ de condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan. 4 (v. 14) : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo factus consors divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud *Rom.* 8 (v. 17) : *Si filii, et hæredes*. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 1, q[la] 1, sic dicit : « Solus Christus potest aliis sufficienter mereri : quia in naturam potest, inquantum Deus est; et charitas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia. » Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Ea quæ hominis erant, Christus supra hominem faciebat, secundum quod actio ejus habebat virtutem ex divino consortio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod valor bonæ volitionis Christi infinitus erat, propter infinitatem gratiæ et charitatis, et propter virtutem Spiritus Sancti; et quia ordinabatur ad bonum totius naturæ, et omnia individua possibilia in ea, quantum ad sufficientiam, licet non quantum ad efficaciam.

Dicitur tertio, quod Verbum increatum, circumscripta omni natura creata, non potest mereri; nec Trinitas tantum diligit velle creatum animæ Christi, quantum diligit velle increatum Verbi. Nec oppositum horum sequitur ex dictis sancti Thomæ; licet utrumque velle suo modo sit infinite acceptatum et dilectum a Deo.

Ad secundum dicitur quod illud velle est infinitum secundum quid, modo prædicto; non autem simpliciter. Et ideo non sequitur quod anima Christi, per illud velle, possit ita perfecte frui Deo, sicut Verbum, per suum increatum velle, fruitur eo. Nec aliæ consequentiæ similes quidquam valent. — Qualiter autem tale velle sit infinitum, ostendit in suo simili sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 32, q. 1, art. 5, q[la] 4, ubi sic dicit : « Deus diligit Christum, non solum plus quam homines, sed etiam plus quam totam creaturam; non solum quantum ad naturam divinam, sed etiam quantum ad humanam, inquantum prædestinavit eam ad majus bonum, scilicet ad unionem personæ divinæ. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Quamvis Christus sit singularis persona, tamen est universalis causa salutis humani generis; et causa præstantior est causato. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum bonum velle Christi unitum fuerit personæ divinæ in supposito, et sit causa universalis humanæ salutis, id est, totius humani generis, quoad sufficientiam, nulli debet esse dubium quin habeat aliquam infinitatem.

Ad tertium patet responsio per prædicta. Quia principium boni velle Christi, scilicet ejus anima, et ejus voluntas, quæ sunt proxima principia talis volitionis, sunt finita secundum essentiam et secundum intensionem; tamen habent quamdam infinitatem, ex hoc quod trahuntur ad esse divinæ personæ, secundum quod alias (dist. 13) dictum fuit. Item, de hoc, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 3, art. 1, in solutione octavi, sic dicit : « Hoc quod (α) Deus est in anima Christi, vel in natura assumpta, alio modo quam in aliis creaturis, non est (β) per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse divinæ personæ, quod communicatur naturæ humanæ. » Item, ibidem, in solutione noni, dicit sic : « Filius Dei dicitur uniri humanæ naturæ, non per mutationem Filii Dei, sed per mutationem humanæ naturæ, sive exaltationem ipsius, non ad aliquod donum creatum, sed ad ipsum increatum esse divinæ personæ. » — Hæc ille. — Item, 2. *Quodlibeto*, art. 2, ubi quærit utrum alia passio Christi sine morte suffecisset ad redemptionem generis humani, sic dicit : « Ad emptionem duo requiruntur : scilicet quantitas pretii, et deputatio ejus ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non æquivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, et partim donatio : puta si quis emat librum qui valet viginti libras pro decem libris, partim emeret librum, et partim sibi donaretur. Rursus, si daret etiam majus pretium, et (γ) non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum. Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quælibet passio Christi, etiam sine morte, suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitatem personæ. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatæ ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliæ passiones Christi absque morte. Et hoc triplici ratione : primo quidem, ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum in valore, sed etiam esset ejusdem

(α) *Hoc quod*. — Om. Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.
(γ) *et*. — Om. Pr.

generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret, etc. » — Item, ibidem, arguit sic (arg. Sed contra) : « Injuria, vel passio alicujus, mensuratur ex dignitate personæ : majorem enim injuriam patitur rex, si percutiatur in facie, quam aliqua persona privata. Sed dignitas personæ Christi est infinita, quia est persona divina. Ergo quælibet passio ejus, quantumcumque sit modica, est infinita, etc. »

Ad quartum dicitur quod Verbum habuit super bonum velle Christi, et alias ejus actiones, ratione naturæ sibi unitæ, causalitatem aliquam, quam non habuit tota Trinitas : fuit enim talium volitionum causa proxima; et tota Trinitas fuit earum causa prima. Juxta quem modum loquitur sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 4, in solutione secundæ quæstiunculæ, dicens : « Effectus redemptionis potest attribui causæ proximæ, vel causæ remotæ. Si attribuatur causæ proximæ, sic Christus nos redemit per ea quæ in natura humana fecit et sustinuit; quibus et Patri satisfecit pro omnibus hominibus, et hostem vicit, ejus tentationibus resistendo. Si autem referatur ad causam primam et remotam, sic attribuitur toti Trinitati, inquantum tota Trinitas acceptavit nostram redemptionem, et Filium dedit nobis redemptorem; et inquantum, per virtutem divinitatis, habuit passio efficaciam ad satisfaciendum pro toto genere humano. » — Hæc ille. — Et simile dicit, 3 p., q. 48, art. 5.

Cum autem dicit arguens, quod actus formaliter infinitus non potest essentialiter dependere a causis finitis, etc.; — dicitur quod tale de quo loquimur, non est actus formaliter infinitus, sicut sæpe dictum est; sed habet infinitatem ab extrinseco, modo prius exposito. Et consimilem infinitatem habent ejus proxima principia, puta gratia, et charitas, et voluntas, et essentia animæ, propter unionem ad Verbum, et communicationem divini esse, ad quod tracta est humana natura Christi.

Ad quintum dicitur quod bonum velle Christi habet unde infinite accipitur, et pro infinitis redimendis, quantum ad sufficientiam, non ex infinita intensione actus, nec ex speciali influxu Verbi super illum actum, alio ab influxu totius Trinitatis, sed ex virtute divinitatis communis toti Trinitati, tribuentis illi actui infinitam sufficientiam, hoc est, sufficientiam pro infinitis personis, si essent, redimendis, ut sæpe dictum est. Nec est positio nostra, quod respectus boni velle animæ Christi, quem vel quos habet ad divinam essentiam, reddant illum actum infinitum intensive, aut infinitum simpliciter, aut infinite bonum bonitate intrinseca et absoluta, sed solum bonitate respectiva, quia talis actus est bonus ad infinita materialiter et numeraliter. Nec talem bonitatem etiam dat respectus ex parte habitudinis quam importat, nec ex parte subjecti principaliter, sed ex parte termini, puta divinæ essentiæ, sapientiæ et bonitatis; licet secundario habeat infinitatem, ratione naturæ Deo unitæ, et charitatis, vel gratiæ, a quibus elicitur, quæ sunt quodammodo infinitæ.

Cum autem dicit arguens, quod meritum fuit in se finitum, et finite acceptum, et pro finitis tantum, — parum valet : quia illud meritum fuit in infinitum majus quam possit esse meritum cujuscumque creaturæ non unitæ Deo, et sic in infinitum acceptius, et pro pluribus in infinitum, quoad sufficientiam, quam possit acceptari meritum cujuscumque personæ creatæ. Unde apparet quod arguens multum videtur derogare sufficientiæ meriti Christi : nam, secundum dicta ejus, tantum posset hominum multitudo augeri, quod passio Christi non sufficeret ad redimendum omnes et singulos illius multitudinis; ex quo non valet nisi pro finitis redimendis, et nullo modo pro infinitis; quod non videtur catholice dictum.

Et hæc sufficiant ad dicta Scoti.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod non est simile de gratiarum actione pro beneficiis, et de satisfactione pro offensa vel peccatis commissis. Cujus ratio est : quia objectum et materia gratiarum actionis creaturæ respectu Dei semper crescit, saltem in sui conservatione, post quamcumque gratiarum actionem; et ideo nullo modo potest reddi a pura creatura sufficiens gratiarum actio, secundum quantitatem æqualitatis, Deo, pro beneficiis suis; sed materia satisfactionis non sic crescit ex satisfactione, immo minuitur, et potest totaliter tolli; et ideo potest Deo fieri sufficiens satisfactio, secundum æqualitatem quantitatis, licet non gratiarum actio æqualis divinis beneficiis. Et hanc solutionem tangit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 2, in solutione primi, ubi sic dicit : « Impossibile est ut homo ad hoc perducatur ut semper Deo debitor non sit gratiarum actionis, quasi ab eo habens totum quod est; et ideo non exigitur, in gratiarum actione, ut sit æquivalens donis perceptis. Sed possibile est hominem esse in tanta dignitate, quanta fuit in statu innocentiæ; et ideo, ad perfectam reparationem, qua reparatur totum quod reparari potest, exigitur quod satisfactio sit æquivalens culpæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod satisfactio potest æquari culpæ, licet gratiarum actio quandoque non possit æquari divinis beneficiis a persona beneficiata.

Dicitur secundo, quod Christus, inquantum homo, non potest Deo reddere æquivalens secundum quantitatem beneficio increato quod a Deo accepit, scilicet quod esset Deus, et quod naturæ humanæ communicatum sit divinum esse. Cujus ratio est : quia

omne quod Christus, inquantum homo, potest reddere Deo, est quid finitum, creatum, dependens; et tale nullo modo potest æquari beneficio increato. Sed si loquamur de beneficiis creatis, apparet mihi quod Christus homo, per actus humanæ naturæ habentes efficaciam ex consortio divinitatis, potest reddere æquivalens beneficiis creatis a Deo receptis, potissime dilectionem, et fruitionem, et offerendo se totum Deo, et omnes actus et habitus suos habentes infinitam efficaciam recompensandi, eo modo quo bonum velle ejus habuit infinitam efficaciam satisfaciendi, modo prædicto. Et pro hoc facit illud quod dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 114, art. 3, ubi arguit sic (arg. 3) : « Illud meritum videtur esse condignum, quod est æquale mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, etc. » Sequitur responsio : « Gratia, inquit, Spiritus Sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter, per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ, etc. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod actus informatus gratia, et procedens ex motione Spiritus Sancti, æquatur vitæ æternæ. Sic, in proposito, potest dici de dilectione qua anima Christi diligit Deum, quod æquatur, propter prædicta, beneficiis creatis a Deo, in ipsa sive in toto genere humano receptis : sicut enim supra dictum est, humanitas unita Verbo est acceptior, et magis dilecta a Deo, quam tota universitas creaturarum; et ideo Christus, offerendo Patri vitam suam corporalem, ex infinita gratia et charitate, potest non solum sufficienter satisfacere Deo pro peccatis totius humani generis, immo sufficienter recompensare beneficia collata toti humano generi.

Dicitur tertio, quod non est possibile aliquam personam divinam, aut naturam rationalem divinæ personæ unitam hypostatice, peccare. Et de hoc alias (dist. 12, q. 1) sermo prolixior habitus est.

Dicitur quarto, quod, si persona divina assumeret naturam rationalem, quæ ante sui assumptionem peccasset actualiter mortaliter, esset tamen assumpta cum gratia, in illo casu, et persona divina, secundum naturam illam assumptam, et per actus illius naturæ, posset sufficienter satisfacere pro culpis ante assumptionem commissis.

Ad secundum dicitur quod nulla creatura pura potest sufficienter Deo satisfacere pro peccato proprio, aut alieno, nisi supposita satisfactione Christi. Sed Christus, Deus homo, potest sufficienter satisfacere pro peccatis alienis, non solum personæ, immo totius naturæ humanæ. Nec valet similitudo de supposito creato ad increatum.

Ad tertium dicitur quod persona increata potest condigne satisfacere pro alienis peccatis, tam homini quam Deo. Secus est de supposito creato. De hac satisfactione loquitur sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 15, q. 1, art. 2, ad 1um; et 3. *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 2. Utrobique enim dicit quod, « sicut offensa in Deum commissa habet quamdam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis, ita etiam satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt quod (α) habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur; sed ex parte conversionis finita est, et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est : quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei; quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii vero dicunt quod, etiam quantum ad aversionem, pro peccato satisfieri potest, virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod prius dictum est; quia per fidem Mediatoris, gratia data est credentibus. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio secundum modum prædictum. » — Hæc ille.

Et hæc sufficiunt pro dictis Durandi.

Dicitur ulterius, quod purus homo potest satisfacere homini de condigno, et offerre homini aliquid melius vita corporali, puta actum virtutis, quem virtuosus præeligit vitæ suæ corporali, et pro illo morti se exponit, ut dicitur, 9. *Ethicorum* (cap. 8). Et de hoc alias erit sermo.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumentum Scoti. — Ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem, dicitur quod procedunt ex falso intellectu dictorum sancti Thomæ. Non enim intendit sanctus Thomas, quod meritum Christi solum se extendat ad ea quæ sequuntur primam gratiam, et non ad ipsam primam gratiam. Ipse enim expresse determinat oppositum, in multis locis. Quod apparet, in *de Veritate*, q. 29, art. 7, ubi arguit sic, octavo loco : « Aut Christus meruit nobis sufficienter, aut insufficienter. Si sufficienter, ergo meritum nostrum non requiritur ad salutem. Si insufficienter, ergo insufficientis gratiæ fuit. Quorum utrumque est inconveniens. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod meritum Christi sufficienter operatur, ut quædam (β) causa universalis salutis humanæ. Sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et fidem formatam, quæ per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram, præter meritum Christi; cujus tamen meritum Christi causa est. » — Hæc ille; ubi expresse dicit quod meritum Christi causa est

(α) *peccatum*. — Ad. Pr.
(β) *quædam*. — *quidem* Pr.

in nobis eorum quæ se tenent ex parte nostra, puta virtutis ipsorum sacramentorum, et ipsius fidei formatæ, per dilectionem operantis. — Item, ibidem, in solutione undecimi argumenti : « Merita, inquit (α), Christi ita nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur. » — Item, 3. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 1, q[la] 1, sic dicit : « Delere peccatum dicitur dupliciter. Uno modo, formaliter, sicut albedo dicitur delere nigredinem, per hoc quod advenit in subjecto; et sic gratiæ est delere peccatum. Alio modo, dicitur effective; et hoc contingit tripliciter, secundum tria genera causæ efficientis. Dicitur enim efficiens uno modo, perficiens effectum ; et hoc est principale agens, inducens formam; et sic Deus solus peccatum delet, quia ipse solum gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens, disponens materiam ad recipiendum formam ; et sic dicitur peccatum delere, ille qui meretur peccati deletionem ; quia ex merito efficitur aliquis dignus, quasi materia disposita, ad recipiendum gratiam, per quam peccata delentur. Hoc autem contingit dupliciter : vel sufficienter; vel insufficienter. Sufficienter quidem est disposita materia, quando fit necessitas ad formam ; et similiter, sufficienter per meritum disponitur aliquis ad aliquid, quando illud efficitur sibi debitum ; et hoc est meritum condigni. Et sic nullus purus homo, nec sibi, nec alteri, potest mereri gratiam, vel peccati deletionem. Non sibi (β), quia antequam gratiam habeat, non est in statu merendi. Aliis non : quia actio unius non potest sufficienter transire in alterum, nisi inquantum habet aliquam communitatem cum illo; quæ (γ) potest esse vel per communionem in natura, vel per conjunctionem affectus; sed prima conjunctio est essentialis, secunda autem accidentalis; purus autem homo non potest in naturam, quia est inferior quam natura; et ideo non potest actio ejus in alterum hominem transire, secundum quod conjungitur ei in natura, sed solum quantum ad conjunctionem affectus, quæ est conjunctio accidentalis; et, propter hoc, non potest sufficienter alteri mereri, nisi ex congruo. Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri : quia in naturam potest, inquantum Deus est; et charitas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturæ, scilicet mortis, quæ pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse, peccatum non habens; ut sic pro se mortem solvere non teneretur, sed pro natura exsolveret; unde, satisfaciendo pro natura tota, sufficienter meruit deletionem peccatorum aliis qui peccata habebant. Tertio modo, dicitur agens instrumentale; et hoc modo sacramenta peccata delent, quia sunt instrumenta divinæ misericordiæ salvantis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, q[la] 2, in responsione quarti, sic dicit : « Baptismus, et pœnitentia, et alia sacramenta, exiguntur ad deletionem peccatorum, sicut instrumentaliter agentia ad deletionem culpæ; unde agunt in virtute dominicæ passionis, et ipsam passionis virtutem quodammodo in nos transfundunt. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3 p., q. 62, art. 5. Item, 1[a] 2[æ], q. 114, art. 6, sicut prius allegatum est (ad primum Scoti contra primam conclusionem), determinat quod Christus meruit fidelibus suis primam gratiam, et non solum sequentia primam gratiam. Item, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 6, q[la] 3, dicit sic : « Per passionem Christi aperta est nobis janua Paradisi, et non per alia quæ prius operatus est. Tamen per alia quæ prius operatus est, meruit nobis conversionem ad ipsum, inquantum meruit se nobis manifestari; per quam nos proficimus, et non ipse. » Item, 3 p., q. 48, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Christus, a principio conceptionis suæ, meruit nobis salutem æternam; sed ex parte nostra erant quædam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum; unde ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo mens sancti Thomæ fuit quod meritum Christi non solum operatur in nobis adeptionem gloriæ, immo primam gratiam.

Advertendum tamen est quod, cum dicimus Christum meruisse membris suis primam gratiam secundum sufficientiam et efficientiam, hoc potest dupliciter, bene scilicet et male, intelligi. Si enim intelligatur sic, quod Christus meruerit omnibus membris suis, vel qui futuri erant membra (α) Christi, primam gratiam secundum efficientiam, nulla præcedente nec prærequisita dispositione recipientium, facta per eorum actum proprium, aut alienum, aut receptionem sacramentorum, falsus est intellectus : quia Christus non meruit omnes præcedentes dispositiones ad gratiam suorum electorum; alias prima gratia nullo modo esset gratia, sed esset reddita vel reddenda ex debito, puta per merita Christi præcedentia. Si autem sic intelligatur, quod Christus meruit primam gratiam membris suis ad hoc dispositis ex actu proprio personali, vel ex alieno, vel alia gratuita Dei motione qualicumque, præcedente ordine temporis vel naturæ primam gratiam habitualem, quæ dicitur gratia gratum faciens, talis intellectus est verus. Et hunc intellectum pandit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 29, art. 7, ubi arguit sic (arg. 13) : « Illud quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur. Si ergo Christus nobis justificationem meruit, videtur quod non gratis justificemur a Deo; et sic gratia non erit gratia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicen-

(α) *inquit.* — Om. Pr.
(β) *Non sibi.* — *Sibi non* Pr.
(γ) *quæ.* — *qui* Pr.

(α) *membra.* — *membrum* Pr.

dum, inquit, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum confertur, quod efficaciam meriti Christi consequatur. Unde per hoc ratio gratiæ non evacuatur. » — Hæc ille. — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Meritum Christi, quantum ad sufficientiam, æqualiter se habet ad omnes; non autem quantum ad efficaciam (α); quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meriti Christi confertur, a quibusdam vero justo judicio subtrahitur. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 19, art. 4, arguit sic (arg. 3) : « Merces quam quis meretur, debetur secundum justitiam, et non secundum gratiam, ut patet, *Rom.* 4. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia, sed ex justitia; et quod injuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Sicut, inquit, peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem, sic nec meritum Christi derivatur ad alios nisi per spiritualem regenerationem, quæ fit in baptismo. Et hoc ipsum est gratiæ, quod homini conceditur regenerari (β) in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, licet Christus meruerit gratiam gratum facientem dispositis ad susceptionem effectus meriti sui, tamen dispositiones præcedentes primam gratiam gratum facientem, non sunt ex merito, sed ex gratuita voluntate Dei, cooperante quandoque voluntate humana illius qui gratiam recipit, vel alterius. Item, ex gratuita Dei voluntate et electione est, quod aliqui baptizentur et regenerentur in Christo, et quod sint participes meriti Christi per fidem vel sacramenta : Christus enim meruit quod baptizati consequantur gratiam; sed quod iste baptizetur, gratiæ est, et non meriti; et simile est de recipientibus alia sacramenta, vel de credentibus in Christum.

Sed contra hoc potest argui : Quia, si Christus non meruit dispositiones prævias gratiæ, cum ergo illæ, secundum sanctum Thomam, sint fides, spes et charitas, quæ sunt necessario connexæ gratiæ gratum facienti, et econtra, sequitur quod, si non meruit omnibus membris suis illam dispositionem, ergo nec meruit gratiam; vel, si meruit gratiam, ergo tales dispositiones meruit. — Respondetur ad hoc, quod motus fidei, spei et charitatis, possunt dupliciter considerari. Primo modo, ut procedentes ab habitibus theologicis harum virtutum; et sic sunt dispositio ad gratiam concomitans; et talem dispositionem meruit Christus suis membris, sicut et gratiam, ad quam disponunt. Alio modo, possunt considerari ut informes, nec procedentes ab habitibus prædictis; et sic sunt dispositio remota vel prævia ad gratiam; et (α), ut sic, dantur homini disponenti se ad gratiam, ex gratuita Dei liberalitate et prædestinatione, coagente libero arbitrio; non autem ex merito Christi, nisi tanquam a causa finali; vel, si tanquam ex causa efficiente, illa causalitas est causæ universalis, quæ non exit in actum, nisi concurrente alia causa particulari applicante universalem causalitatem et influxum particulari passo et particulari (β) effectui.

Ulterius, contra hoc argui potest : Quia, si Christus non meruit membris suis dispositiones prævias ad gratiam habitualem, sed ad effectum meriti Christi prærequiritur dispositio prævia, scilicet motus fidei et spei et charitatis, ad hoc ut infundatur gratia, cum, posita tali dispositione, etiam non exsistente nec futuro nec præterito tali merito Christi, æque infunderetur gratia sicut nunc, videtur quod ad infusionem gratiæ nihil facit meritum Christi, sed solum divina prædestinatio, et gratuita Dei motio, et actus (γ) liberi arbitrii. — Dicitur quod utique meritum Christi multum facit ad infusionem gratiæ; quia omnia merita humana de congruo, præcedentia infusionem gratiæ, sunt insufficientia et imperfecte disponentia ad infusionem gratiæ, nisi pro quanto agunt in virtute meriti Christi : non quin Deus, sine passione aut merito Christi, posset aliter justificare et salvare electos suos; sed hoc est quia, secundum ordinem suæ sapientiæ, instituit unum principale meritum, a quo cætera minora dependeant. Et hæc omnia faciliter deducuntur ex præallegatis.

§ 4. Ad argumenta contra quoddam dictum sancti Thomæ

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli finaliter inducta, dicitur primo, quod conclusio quam impugnat, fuit aliquando sancti Thomæ, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, ubi arguit sic, in secundo loco : « Non potest esse idem meritum et præmium, sicut nec causa et causatum. Sed actus charitatis perfectæ est præmium, quia est ipsa fruitio. Ergo, cum in Christo fuerit charitas consummata, per ipsam mereri non potuit; et ita nullo modo merebatur, cum omnis meriti principium sit charitas. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod non potest esse idem meritum et præmium, respectu ejusdem, et secundum idem. Unde ipse motus charitatis hominis Christi (δ), in quo consistit præmium ejus (ε) quantum ad beatitudinem animæ, potest esse meritum

(α) *efficaciam.* — *efficientiam* Pr.
(β) *regenerari.* — *regenerationi* Pr.

(α) *sic.* — Ad. Pr.
(β) *particulari.* — *particulare* Pr.
(γ) *et actus.* — *tactus* Pr.
(δ) *hominis Christi.* — Om. Pr.
(ε) *ejus.* — *Christi hominis* Pr.

respectu beatitudinis corporis. Quod in aliis beatis non contingit, quia non sunt in statu acquirendi secundum aliquid sui. Et ideo nec sibi nec aliis merentur : quia quod impetrant nobis modo, contingit ex hoc quod prius, dum viverent, meruerunt ut hoc impetrarent. » — Hæc ille. — Similiter, *de Veritate*, q. 29, art. 6, arguit sic (arg. 6) : « Non potest esse idem principium merendi et terminus; et sic non potest esse idem præmium et principium merendi. Sed charitas quæ erat in Christo, ad ejus præmium pertinebat; quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur. Ergo non poterat esse principium merendi. Omne autem meritum, est ex charitate. Ergo in Christo meritum esse non potuit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad sextum, inquit, dicendum est quod charitas, quantum est de se, semper nata est esse principium merendi; sed quandoque non est merendi principium, propter habentem, qui est extra statum merendi, sicut patet de Sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia erat viator; et ideo eadem charitate fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate. Nec tamen idem erat principium meriti et terminus; quia non merebatur gloriam animæ, ad quam pertinet charitas, sed gloriam corporis. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod quandoque sanctus Thomas tenuit quod idem actus potest esse meritum et præmium in Christo. Et idem tenuit de angelis beatis, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 2, ubi sic dicit : « In angelis præmium non praecessit meritum tempore, sed natura. Sicut enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, ita actus formatus gratia est meritum gloriæ. Unde unus et idem motus conversionis, est præparatio ad gratiam, secundum quod est ex libero arbitrio; et meritorius gloriæ, secundum quod est gratia informatus; et iterum fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriæ. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod in *Summa* videtur dicere oppositum. Et quidem de angelis expresse dicit, 1 p., q. 62, art. 4, sic : « Dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius, et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata, non videtur conveniens. Quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus. Non potest autem simul informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et sua fruitione mereatur. Et ideo melius dicendum est, quod angelus habuit gratiam antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit. » — Hæc ille. — De Christo etiam videtur simile innuere, licet non ita expresse, 3 p., q. 19, art. 3, ubi, primo loco, arguit sic : « Christus, ante mortem, fuit comprehensior, sicut modo est. Sed comprehensoris non est mereri : charitas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio; unde non videtur esse principium (α) merendi, cum non sit idem meritum et præmium. Ergo Christus, ante passionem, non merebatur, sicut nec modo meretur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod fruitio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit. Et ideo, si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit præmium et meritum. Nec tamen per charitatem meruit, inquantum erat charitas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris; nam ille fuit simul viator et comprehensor. Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi. » — Hæc ille. — Ex quibus videretur velle quod in Christo non fuerit idem actus meritum et præmium.

Dicitur tertio, quod opinio quam ponit in *Scripto*, 3, potest probabiliter sustineri. Et ideo, illam sequendo, diceretur **ad primum in oppositum**, negando majorem. Nec valet ejus probatio; quia non oportet quod omnis actus meritorius ordinetur ad præmium, respectu cujus est meritorius, sicut ad finem. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 5, in solutione primi, sic dicit : « Emptio principaliter est propter habendam rem quæ emitur; et ideo, postquam semel empta est, ulterius non emitur. Sed actio qua quis meretur, non est principaliter propter præmium consequendum, sed propter bonum charitatis. Unde homo habens charitatem operaretur, etiamsi nulla retributio sequeretur. Unde, etiam postquam meruit (β) aliquid, operatur; et idem quod primo uno modo sibi debebatur, postea alio modo sibi debetur. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 1, arguit sic (arg. 5) : « Nulla virtus habet actum mercenarium, quia virtus operatur bonum propter seipsum. Sed spes habet actum mercenarium, cum intendat remunerationem. Ergo spes non est virtus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod actus dicitur esse mercenarius, qui fit propter mercedem; non autem qui est circa ipsam mercedem. Quamvis ergo actus spei sit expectare beatitudinem, non tamen eam expectat propter ipsam mercedem, sed propter inclinationem habitus, sicut et in aliis virtutibus contingit. Et præterea, non expectat eam, inquantum est merces, sed inquantum est quoddam summum arduum; habet enim Deum pro principali objecto. » — Hæc ille.

Ad secundum, negatur major. Nec valet probatio, sed est fallacia consequentis, sic arguendo :

(α) *principium.* — *præmium* Pr.
(β) *meruit.* — *mutavit* Pr.

Actus qui est præmium, est meritum; igitur est meritum respectu sui ipsius. Constat autem illam consequentiam non valere : quia, licet actus fruitionis in Christo viatore esset meritum, non tamen respectu ipsius fruitionis, aut gloriæ essentialis; quia, secundum quod ostendit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 4, Christus meruit sibi immortalitatem corporis, et impassibilitatem animæ, et manifestationem sui ad homines; non autem præmium substantiale animæ, scilicet divinam fruitionem. Et, secundum quod ponit, ibidem, art. 6, nobis meruit peccati deletionem, gratiæ infusionem, et cœlestis januæ apertionem. Et similia ponit, 3 p., q. 19, art. 3, ubi dicit : « Christus nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit : quia, cum meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporalis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et ea quæ pertinent ad ejus excellentiam exteriorem, sicut est ascensio, veneratio, et alia hujusmodi, habuit per meritum. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, scilicet quod falsum supponit, scilicet quod de ratione meriti sit quod ordinetur, sicut in finem, ad præmium. Hoc enim non semper oportet, potissime cum ille qui meretur est simul viator et comprehensor, nec meretur sibi aliquid melius suo merito aut actu quo meretur, sicut fuit in Christo : quia illa quæ sibi meruit, non sunt æqualia (α) in perfectione actui (β) quo merebatur; nec similiter illa quæ meruit nobis, adæquant perfectionem suæ fruitionis, qua merebatur sibi et nobis. De hoc loquitur sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 4, q[la] 1, ubi, secundo loco, arguit sic : « Præmium est dignius merito. Sed bonus motus animæ Christi, quo merebatur, est dignior quolibet bono corporali. Ergo non merebatur immortalitatem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, quamvis actus mentis, quo Christus merebatur, sit simpliciter melior quam immortalitas carnis, tamen illa est melior quantum ad statum, inquantum scilicet pertinet ad statum beatitudinis; actus vero mentis, secundum quod in eo consistit meritum, pertinet ad statum viatoris. Vel dicendum quod hoc habet veritatem in præmio substantiali animæ, et non in aliis. » — Hæc ille. — Ex quibus, in ultima solutione, apparet quod non oportet meritum ordinari ad præmium, nec omne præmium esse dignius merito.

(α) *æqualia.* — *essentialia* Pr.
(β) *actui.* — *actu* Pr.

Ad quartum dicitur quod major est distinguenda. Si enim sic intelligatur, quod nullus potest mereri, nec meretur, nisi aliqualiter sit viator, vera est. Si autem sic intelligatur, quod nullus meretur per illa quæ pertinent ad statum comprehensoris, falsa est : nam nullus potest negare (α) quin charitas Christi habitualis, et actualis, pertineat ad statum comprehensoris; et tamen constat quod Christus meruit charitate habituali, et actuali motu charitatis; licet diversimode, quia habitus charitatis erat principium meriti, actualis vero motus dilectionis erat meritum. De hoc sanctus Thomas, 1[a] 2[æ], q. 114, art. 4, ubi quærit : Utrum gratia sit principalius principium meriti per charitatem quam per alias virtutes. Dicit sic, in principali solutione : « Humanus actus habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet, præ cæteris creaturis, ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit; motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur a charitate; et ideo meritum vitæ æternæ pertinet ad charitatem principaliter, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod illud quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus; unde, etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum attribuitur charitati. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod nullus actus obedientiæ, aut patientiæ, vel alterius virtutis, est meritorius, nisi prout est imperatus a charitate. De hoc sanctus Thomas, 1[a] 2[æ], ubi supra (q. 114, art. 4), arguit sic, loco tertio : « Illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei, et patientiæ, sive fortitudinis; sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Igitur aliæ virtutes principalius sunt principium (β) merendi quam charitas. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod actus fidei non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur, *Galat.* 5. Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud 1. *Corinth.* 13 (v. 3) : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam,*

(α) *negare.* — *merere* Pr.
(β) *principium.* — *præmium* Pr.

charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 5, arguit sic, quinto loco : « Omne meritum in charitate consistit. Sed pati passiones laudabiliter, non est opus charitatis, sed patientiæ vel fortitudinis. Ergo Christus per passionem non meruit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Quamvis, inquit, meritum sit in charitate sicut in radice, non tamen meremur sola charitate, sed etiam aliis virtutibus, inquantum actus earum sunt imperati a charitate. » — Hæc ille.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, respondit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 2, in solutione primi, ubi sic dicit : « Impossibile est ut homo ad hoc perducatur, ut semper Deo debitor non sit gratiarum actionis, etc. », ut prius recitatum fuit, in solutione ad argumenta Durandi contra secundam conclusionem.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXI ET XXII.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM CHRISTUS DESIERIT ESSE HOMO IN SUO DESCENSU AD INFEROS

Circa vigesimamprimam et vigesimamsecundam distinctiones 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum Christus desierit esse homo in suo descensu ad inferos.

Et arguitur quod non. Quia omnis sacerdos est homo. Sed in descensu ad inferos, et toto triduo mortis, Christus fuit sacerdos. Et aliter non esset verum quod dicitur in Psalmo (109, v. 4) : *Tu es sacerdos in æternum.* Igitur Christus, in tali triduo, fuit homo ; et sic non desiit esse homo.

In oppositum arguitur sic : Remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum, est superius ad animal et ad hominem : nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo, seu descensu, corpus Christi non fuit vivum, neque animatum. Ergo non fuit homo.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod in morte Christi, divinitas remansit unita animæ, et carni, sive corpori, non autem humanitati compositæ ex anima et corpore, quæ est tertia entitas.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 50, art. 2 et 3. Nam, art. 2, sic dicit : « Illud quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur ; unde dicitur, *Roman.* 11 (v. 29), quod *sine pœnitentia sunt dona Dei, et vocatio.* Multo autem major est gratia unionis, per quam divinitas unita est corpori Christi in (α) persona (β), quam gratia adoptionis, qua alii sanctificantur ; et etiam magis permanens ex ratione sui : quia hæc gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quamdam unionem affectualem ; et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a corpore ipsius (γ). Et ideo, sicut (δ) ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei, et carnis Christi post mortem, ut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*), 3 libr. (cap. 27). » — Hæc ille.

Ex quibus potest argui pro secunda parte conclusionis : Gratia unionis personalis ad Verbum Dei, semel alicui concessa, non subtrahitur illi, ipso manente, nisi per peccatum. Sed carni et corpori Christi fuit concessa talis gratia ; nec intervenit peccatum ; et caro Christi et corpus permansit in esse. Igitur, etc.

Item, ibidem, art. 3, arguit pro prima parte conclusionis, sic : « Anima unita est Verbo Dei per prius et immediatius quam corpus, cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima. Cum igitur Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde, sicut de Filio Dei prædicatur id quod contingit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum ;* ita de eo in Symbolo dicitur quod *descendit ad inferos*, quia anima ejus a corpore separata descendit ad inferos. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Si quod minus vide-

(α) *in.* — *scilicet* Pr.
(β) *Christi.* — Ad. Pr.
(γ) *divinitatis a corpore ipsius.* — *a corpore ipsius divinitatis* Pr.
(δ) *sicut.* — *fuit* Pr.

retur inesse inest, et id quod (α) magis. Sed minus videretur quod divinitas remansisset unita carni et corpori Christi post ejus mortem, quam quod remansisset unita animæ rationali; et tamen remansit unita corpori. Igitur et animæ, etc.

Pro tertia vero parte conclusionis, arguitur ex dictis ejus, ibidem. Nam, art. 3, in secundo loco, arguit sic : « Athanasius (*de Beatitudine Verbi Dei*, lib. 6) dicit : *Maledictus, qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur*. Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Verbo Dei separatus. Totus autem homo componitur ex corpore et anima. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis a corpore et anima. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod in illis verbis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, id est, omnes partes ejus, quasi Verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit (β) per mortem ; sed quod iterato totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione reintegrata, per iteratam unionem animæ et corporis. » — Hæc ille.

Item, 3 p., q. 52, art. 3, arguit sic (arg. 2) : « Nihil cujus partes sunt ab invicem separatæ, potest dici totum. Sed corpus et anima, quæ sunt partes humanæ naturæ, fuerunt ab invicem separatæ post mortem. Descendit autem ad infernum mortuus exsistens. Non ergo potuit esse totus in inferno. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad secundum, inquit, dicendum est quod ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideo, soluta unione animæ et corporis per mortem, remansit totus Christus ; sed non remansit humana natura in sua totalitate. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod humanitas, quæ dicit tertiam entitatem, compositam ex anima rationali et ex corpore humano, sicut totum ex partibus, non mansit post mortem Christi.

Ex quibus potest sic argui, pro tertia parte conclusionis : Divinitas non mansit unita humanitati Christi, quando illa humanitas non erat in actu. Sed, in morte Christi, et Christo exsistente mortuo, tamdiu non fuit ejus humanitas in actu ; cum pro tunc non esset unio animæ ad corpus, quæ est de ratione humanitatis. Igitur divinitas non mansit unita humanitati Christi mortui, quamdiu fuit mortuus.

Similem conclusionem ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 21, q. 1, art. 1, quoad duas primas sui partes.

(α) *quod*. — Om. Pr.
(β) *deposuerit*. — *disposuerit* Pr.

Secunda conclusio est quod Christus, in triduo mortis, non fuit homo.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 50, art. 4, ubi sic dicit : « Christum vere fuisse mortuum, est articulus fidei. Unde asserere omne illud per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod, in Epistola synodali Cyrilli, dicitur : *Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne, anathema sit*. Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis, quod per mortem desinat esse homo vel animal : mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animæ, quæ complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est. Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus. Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quædam verba erronea, sed sensum erroris in fide non habentes : sicut Hugo de Sancto Victore, qui (*de Sacram.*, lib. 2, part. 1, cap. 11) ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem ; quod tamen falsum est. Magister etiam *Sententiarum*, in vigesimasecunda distinctione tertii libri, posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo, alia ratione : quia credidit quod unio animæ et corporis non esset de ratione hominis, sed sufficeret (α), ad hoc quod aliquis sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive conjuncta, sive non conjuncta ; quod etiam patet esse falsum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Illud non est asserendum, sed potius negandum, quod tollit veritatem mortis Christi. Sed dicere Christum in triduo fuisse hominem, est hujusmodi (β). Igitur.

Eamdem conclusionem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 22, q. 1, art. 1.

Tertia conclusio est quod Christus veraciter descendit ad inferos.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 52, art. 1, ubi sic dicit : « Conveniens fuit Christum descendere ad inferos. — Primo quidem, quia ipse venerat pœnam nostram portare, ut nos a pœna eriperet, secundum illud Isaiæ 53 (v. 4) : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*. Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo sicut fuit conveniens eum mori, ut nos liberaret a morte ; ita conveniens fuit eum descendere ad inferos, ut nos a descensu ad inferos liberaret.

(α) *sufficeret*. — *sufficit* Pr.
(β) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

Unde dicitur, Oseæ 13 (v. 14) : *Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne.* — Secundo, quia conveniens erat ut, victo diabolo per passionem, vinctos ejus eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zachariæ 9 (v. 11) : *Tu quoque in sanguine testamenti tui vinctos tuos emisisti de lacu;* et, *Colossensium* 2 (v. 15), dicitur : *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* — Tertio, ut sicut potestatem suam ostenderat in terra, vivendo et moriendo; ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando. Unde dicitur in Psalmo (23, v. 7) : *Attolite portas, Principes, vestras.* Glossa : *Id est, Principes inferni auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines in inferno detinebatis; et sic in nomine Jesu Christi omne genu flectatur, non solum cœlestium, sed etiam infernorum, ut dicitur, Philippensium* 2 (v. 10). » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod Christus, in triduo mortis, fuit totus in inferno.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 52, art. 3, ubi sic dicit : « Sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (1 p., q. 31, art. 2, ad 4um), masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam; neutrum autem genus ad naturam pertinet. In morte autem Christi, licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona Filii Dei. Et ideo, in illo triduo mortis Christi, dicendum est quod totus Christus fuit in sepulchro; quia tota persona fuit ibi per corpus unitum. Et similiter, totus fuit in inferno; quia tota persona Christi fuit ibi (α), ratione animæ sibi unitæ. Totus etiam Christus tunc erat ubique, ratione divinæ naturæ. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Corpus Christi, quod tunc erat in sepulchro, non est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus ibi fuerit; sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Ubicumque est tota persona Christi, est totus Christus. Sed, in triduo mortis Christi, fuit in inferno tota persona Christi. Ergo pro tunc fuit ibi totus Christus.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Durandus (dist. 21, q. 1), probando quod, post mortem Christi, divinitas non remanserit unita corpori Christi, aut ejus carni; cujus oppositum dicit secunda pars conclusionis (α).

Primo. De corpore Christi, inquit, oportet aliter dicere, secundum ponentes pluralitatem formarum substantialium; et aliter, secundum ponentes unitatem earum. Si enim in homine sit talis pluralitas formarum, ita quod corpus sit corpus per aliam formam ab anima, quæ maneat eadem in vivo et mortuo, tunc dicendum est quod a tali corpore nunquam fuit separata divinitas, nec eorum unio soluta fuit, propter easdem rationes quæ dictæ sunt de anima. Et, secundum hanc opinionem, corpus Christi vivum et mortuum, fuit idem numero, non solum identitate suppositi, sed etiam naturæ; quia mansit ante mortem et post mortem eadem materia, et eadem forma numero, per quam corpus Christi fuit idem numero, omni modo identitatis numeralis. Et hæc opinio multum consonat cum dictis Sacræ Scripturæ, et cum communi modo loquendi fidelium (β), qui credunt et dicunt quod idem corpus Christi, quod fuit natum de Virgine, et passum in cruce, fuit positum mortuum in sepulchro. — Si autem non sit in homine alia forma substantialis præter animam rationalem, tunc necesse est aliqualiter aliud dicere : videlicet quod divinitas non fuit proprie separata a corpore; cessavit tamen unio (γ) ejus cum corpore. Quod patet : Quia unio cessat (δ), cessante altero extremorum; sed non est separatio nisi permanentium. Secundum autem hanc opinionem, corpus Christi desiit esse idem numero per mortem, quantum ad illud quod erat essentialiter : quia, cum corpus non nominet solam materiam, sed compositum ex materia et forma dante esse corporeum, de intrinseca et essentiali ratione corporis est forma per quam habet esse corporeum; si autem in homine non est alia forma præter animam, sed per eam solam habet corpus esse corporeum et animatum, et sic de aliis perfectionibus, cum illa separata fuerit in morte, sequitur quod corpus desiit esse essentialiter id quod erat. Et sic soluta est ejus unio cum divinitate, propter desitionem ejus; quamvis non sit facta separatio proprie.

Secundo. Quia, supposita unitate formæ, cum corpus non dicat solam materiam, sed compositum ex materia et forma dante esse corporeum, corpus in homine et humanitas sunt idem præcise et realiter, quamvis differant secundum rationem. Sicut ergo erroneum est dicere quod humanitas, quæ dicit totum compositum ex partibus unitis, scilicet ex

(α) *ibi.* — *in* Pr.

(α) *conclusionis.* — *quæstionis* Pr.
(β) *fidelium.* — *filium* Pr.
(γ) *cessavit tamen unio.* — *cessante tamen unione* Pr.
(δ) *cessat.* — Om. Pr.

materia et anima rationali, non desierit esse in morte Christi (alioquin Christus in illo triduo fuisset vere homo, et non mortuus); sic erroneum est dicere quod corpus, quod dicit idem penitus cum humanitate, supposita unitate formarum, non desierit esse idem numero secundum naturam in morte Christi. Et, si desierit esse, necessario etiam cessavit unio divinitatis cum ipso, sicut cum humanitate; quamvis dicatur remansisse idem corpus, quantum ad identitatem suppositi et materiæ. Sed nos loquimur de identitate naturæ, quæ potissime est per formam; secundum quem modum, necesse est dicere quod dictum est, facta dicta suppositione.

Tertio. Quia, si aliquid est hic quod videatur scrupulosum vel propinquum errori, totum procedit ex suppositione quod in Christo non fuerit aliqua forma substantialis, nisi sola anima rationalis; cui suppositioni (α) non oportet pertinaciter adhærere, ubi videretur quod ex ea sequeretur aliquid propinquum errori.

Hæc sunt verba Durandi.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumentum Aureoli. — Contra secundam conclusionem, arguit Aureolus, probando quod in triduo mortis Christi hæc fuerit vera, *Christus est homo,* quantum est ex natura terminorum et propositionis, loquendo logicaliter. Quia hoc verbum *est* aliquando prædicatur secundo adjacens; et tunc dicuntur propositiones simplices. Aliquando autem prædicatur tertio adjacens; et tunc dicuntur propositiones compositæ. Modo quando prædicatur in propositionibus compositis, tunc verificat prædicatum de subjecto, et significat veritatem copulationis prædicati cum subjecto. Cui veritati accidit quod prædicatum et subjectum sint actu, vel in conceptu, vel in effectu : omnia enim talia accidunt prædicato et subjecto, inquantum inter se copulantur; unde ad veritatem propositionis tunc sufficit quod habitudo copulationis sit vera ubique, et quomodocumque sumit extrema; et tunc illa est vera, *Socrates est homo,* dato quod Socrates sit mortuus. Sed quando *est* prædicatur secundo adjacens, tunc verificat subjectum, excludendo ab ipso omne esse diminutum, sicut est esse in conceptu, vel esse in causis, vel esse in potentia. Unde illa esset falsa, Socrate corrupto, *Socrates est.* Tunc, ad propositum : cum dicitur, *Christus est homo pro triduo mortis suæ,* si intelligatur quod ly *est* prædicetur tertio adjacens, tunc est vera; si secundo adjacens, tunc est falsa. Simpliciter autem loquendo, dicendum est quod, quantum est ex natura terminorum et propositionis, est vera; quia ibi, ex natura propositionis, prædicatur *est* tertio adjacens. — Hæc Aureolus, in forma.

(α) *suppositioni.* — *suppositum* Pr.

§ 3. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 22, q. 3). Cum, inquit, articulus fidei sit Christum ad inferos descendisse, et non possit intelligi ratione divinitatis, secundum quam est (α) ubique, nec ratione corporis, secundum quod fuit in sepulchro, restat quod intelligatur ratione animæ. Quo supposito, videndum est qualiter anima Christi descenderit ad infernum. Et est sciendum quod, cum anima separata non sit corpus, nec virtus in corpore, non potest dici quod ipsa anima descenderit ad inferos, eo genere motus vel descensus quo corpora moventur. Et rursum, quod anima moveatur eo genere motus quo angeli moventur, non (β) clare patet. Angeli enim dicuntur moveri de loco ad locum, inquantum successive operantur in diversis locis. Anima autem separata non debet habere aliquam operationem circa locum, vel circa corpus exsistens in loco : quia, cum, ex natura sua, sit determinata ad certum corpus, non potest movere nec agere in aliud, nisi mediante corpore proprio; sed illo caret, dum est separata; ergo non potest dici moveri de loco ad locum, ratione operationis quam habeat circa locum vel circa corpus exsistens in loco. Nihilominus, hoc non obstante, potest dici quod anima separata potest descendere ad infernum dupliciter. *Uno modo,* secundum deputationem. Et sic dicuntur descendere ad infernum animæ damnatorum simpliciter : quia sunt simpliciter deputatæ, ut, resumpto corpore, sint in inferno; propter quod dicuntur esse ubi sunt simpliciter deputatæ. Animæ autem sanctorum Patrum dicuntur esse in limbo, vel ad limbum descendisse, propter deputationem non simplicem, sed conditionatam; quia, resumpto corpore, deputatæ erant ibi fore, nisi liberarentur a Redemptore. Hoc autem modo non dicitur anima Christi descendisse ad infernum, scilicet propter deputationem : quia omnis talis deputatio est propter culpam commissam, vel contractam; quæ in Christo nullo modo fuit. *Alio modo* potest dici anima separata descendere ad infernum, secundum effectum. Et hoc modo potest dici anima Christi descendisse ad infernum, propter duplicem effectum quem habuit (γ) in illis qui erant in inferno. Unus effectus fuit exhibitio visionis divinæ, qua carebant. Ad quam se habuit passio Christi per modum meriti; et quia totum meritum dependet principaliter ab actu animæ, ideo hic effectus attribuitur sibi sicut principali principio

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *non.* — *nam* Pr.
(γ) *quem habuit.* — Om. Pr.

merendi. Item, per appropriationem : ut, sicut Christus, secundum animam, fuit beatus, sic, secundum eam, attribuitur sibi fuisse causam beatitudinis in aliis; congruum enim est ut ens in potentia, reducatur ad actum per id quod in actu est. Alius effectus sumitur, secundum quosdam, ad quem se habuit anima directe per modum agentis, scilicet illuminare animas Patrum, quæ erant in limbo, de mysteriis quæ cadunt sub revelatione : secundum enim Dionysium (*de Cœl. Hier.*, cap. 7), Christus, secundum animam, habet docere angelos, et, fortiori ratione, animas. Et, ratione hujus duplicis effectus, potest dici anima Christi descendisse ad inferos.

Et hoc confirmatur triplici ratione. *Prima* est : Quia moveri, vel descendere, contingit animæ separatæ, non per modum motus corporum, sed per modum quo moveri competit substantiæ separatæ spirituali. Sed reliquis substantiis spiritualibus, puta Deo et angelo, non competit moveri de loco ad locum per motum qui fit subjective in ipsis, sed per effectum quem habent in aliis rebus. Ergo simili modo competit animæ separatæ, et (α) competebat animæ Christi.

Secunda ratio talis est : Christus dicitur descendisse ad infernum, ut animas Sanctorum Patrum illuminaret (β) ad videndum Deum. In eodem autem instanti quo Christus mortuus est, Sancti Patres viderunt Deum. In eodem autem instanti non potuit anima Christi esse in inferno per motum. Ergo non descendit illuc per motum qui esset in ipsa, sed per effectum quem habuit in aliis.

Tertio. Quia, sicut in illo triduo dicitur anima Christi fuisse in inferno cum animabus Sanctorum Patrum, sic in illo triduo, vel parte tridui, dicitur fuisse in paradiso cum anima latronis, cui dictum est (Lucæ 23, v. 43) : *Hodie mecum eris in paradiso*. Sed illud non potest intelligi quoad locum acquisitum per motum; cum, secundum ponentes spiritus in loco diffinitive et moveri de loco ad locum, idem spiritus non possit simul esse in pluribus locis, nec moveri simul pluribus motibus ad diversa loca tendentibus. Quare oportet quod intelligatur secundum effectum. — Forte dicetur quod paradisus dicitur dupliciter. Uno modo, locus corporeus, scilicet cœlum empyreum; et sic non fuit anima Christi in paradiso, nisi post ascensionem. Alio modo, dicitur paradisus visio divinæ essentiæ; et sic anima Christi fuit in paradiso ab instanti conceptionis, et anima latronis in ipso die passionis, quia tunc vidit Deum. Per quem modum non repugnat animæ Christi, quod simul fuerit in paradiso sic dicto, quasi quod viderit Deum, et quod fuerit localiter in inferno. — Sed hoc non valet. Quia, sicut paradisus dicitur dupliciter, sic et infernus : uno modo enim dicitur locus corporeus infra terram; alio modo, carentia visionis divinæ. Sicut ergo anima latronis non dicitur fuisse cum anima Christi in paradiso, nisi quia, merito passionis Christi, anima latronis vidit Deum; sic anima Christi non dicitur fuisse cum animabus Sanctorum Patrum in inferno, nisi quia animæ eorum, quæ carebant visione divina, et sic dicebantur esse in inferno, merito hujus passionis ab hac carentia sunt purgatæ. Utrumque ergo de pari debet intelligi quoad effectum, et non quoad locum, vel motum localem, qui fuerit subjective in ipsa anima. — Hæc Durandus, in forma.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit Durandus (dist. 22, q. 2), probando quod in triduo mortis Christi non fuerit verum dicere, *totus Christus est in sepulchro,* nec quod *totus Christus est in inferno;* nec nunc verum est dicere *totum Christum ibi fuisse*.

Ratio primi est, **primo** : Quia de eo quod non est, non potest vere dici esse ibi, vel alibi. Sed Christus, in triduo mortis, non fuit. Ergo non fuit verum dicere quod esset in sepulchro, vel in inferno; et, si non fuit ibi, non fuit ibi totus. Major patet : quia non enti non convenit (α) esse alicubi. Minor declaratur : Quia Christus nominat suppositum subsistens in duabus naturis, divina scilicet et humana; nullum autem tale, fuit, in triduo mortis; propter quod Christus non fuit.

Secundo : Quia, si aliquod nomen esset impositum ad significandum hominem album, homine desinente esse albo, sicut hæc esset falsa, *Homo albus est,* sic et illa. A simili : sicut in triduo mortis hæc esset falsa, *Deus et homo est;* sic, cum in nomine Christi importetur (β) utrumque, hæc fuisset falsa, *Christus est,* propter falsam implicationem circa subjectum. Et sic patet primum.

Secundum etiam patet, quod scilicet nec nunc est verum dicere quod totus Christus fuerit ibi : non propter falsam implicationem, quia nulla talis est pro moderno tempore, sicut fuit pro triduo; sed propter aliud. **Primo** : Quia, cum *totus* sit adjectivum, ponit significatum suum circa substantivum cui additur. Cum igitur Christus dicat suppositum subsistens in duabus naturis, non videtur quod totus Christus sit alicubi, nisi ubi est utraque natura completa; quod non fuit in inferno, nec in sepulchro.

Secundo. Quia ratio in oppositum, pro conclusione adducta, non cogit. Quia, de vi vocis, non plus masculinum stat pro supposito, quam neu-

(α) *et*. — *ut* Pr.
(β) *et*. — Ad. Pr.

(α) *convenit*. — *contingit* Pr.
(β) *importetur*. — *importet* Pr.

trum; vel, dato quod ex usu loquendi staret pro supposito, nihilominus tamen circa suppositum ponit suum significatum. Quod si nomen suppositi sit nomen habentis partes, sicut est hoc nomen *Christus*, quod importat suppositum in duplici natura, tunc hoc quod est *totus*, convenit supposito, non inquantum suppositum solum, sed inquantum est habens partes : totum enim dicitur respectu partium, in illo quod natum est habere partes. Cum igitur natura divina et humana sint partes personæ (α) compositæ post incarnationem, quæ significatur nomine *Christi*, ideo, cum dicitur, *totus Christus est ibi*, *vel alibi*, non potest verificari, nisi sit ibi persona vel suppositum cum utraque natura perfecta.

Tertio. Quia, licet si non adderetur *totus*, et diceretur, *Christus fuit in sepulchro*, verum esset; non tamen proprie, sed figurative, per synecdochen, accipiendo partem pro toto. Cum enim Christus sit suppositum subsistens in natura divina et humana, cujus partes sunt corpus et anima, nomen *Christi* dicit personam compositam ex omnibus prædictis, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 4); et ideo quidquid convenit alicui ex prædictis, quod non prædicetur de Christo (ut corpus, vel anima), si propter hoc attribuatur Christo, hoc erit per synecdochen. Unde, cum dicitur fuisse in inferno, vel in sepulchro, cum hoc fuerit ratione solius animæ, vel solius corporis, non verificatur proprie, sed figurative, modo prædicto. — Hæc Durandus, in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Ideo, ad dicta Durandi contra primam conclusionem, dicitur primo, quod, secundum viam sancti Thomæ, nec in Christo homine, nec in aliis hominibus, sunt plures formæ substantiales dantes esse actu; sed una sola, scilicet anima rationalis, quæ dat esse ens substantiale, corporeum, vivens, animatum, sensibile, rationale. Et de hoc satis dictum fuit, 2. *Sententiarum* (dist. 15).

Dicitur secundo, quod in morte Christi remansit unio divinitatis cum corpore Christi : quia nec illa unio desiit esse per separationem extremorum, nec per desinitionem alicujus extremi; divinitas namque

(α) *personæ*. — *per se* Pr.

mansit, et corpus Christi mansit idem numero quod prius erat, in illo triduo mortis.

Sciendum tamen quod de corpore Christi possumus loqui quintupliciter, quantum ad propositum pertinet. Potest namque sumi pro trina dimensione de genere quantitatis, sicut corpus Christi pro trina dimensione continua et divisibili in longum, latum et profundum. Secundo, potest sumi corpus Christi pro materia subjecta prædictæ quantitati, cum prædicta quantitate; ita quod aggregatum ex illa materia et tali dimensione, dicatur corpus. Tertio, potest sumi corpus pro composito ex materia et forma substantiali dante esse corporeum, et causante trinam dimensionem in materia sibi subjecta. Quarto, potest sumi pro composito ex materia et potentia, vel habitudine, vel aptitudine, vel qualicumque respectu ad formam dantem esse corporeum et organizationem convenientem humano corpori. Quinto, potest sumi pro prædicto composito, vel aggregato, exsistente sub esse actualis exsistentiæ, cui communicat anima, vel alia forma substantialis, informans prædictam materiam, vel non informans; ita quod prædicta materia et forma substantialis communicent in eodem esse actualis exsistentiæ, licet non in eodem esse essentiæ, et habeant idem et non diversa supposita; ita quod corpus hoc modo sumptum, in suo intellectu et in sua ratione includit sex, scilicet, materiam, habitudinem ad formam, habitudinem ad esse, habitudinem ad suppositum, habitudinem ad trinam dimensionem, habitudinem ad organizationem et figurationem convenientem formæ substantiali, potissime animæ rationali.

Hoc supposito, dicitur quod, accipiendo corpus primo modo, scilicet pro trina dimensione de genere quantitatis, tale corpus, post mortem Christi, non mansit idem numero quod prius fuerat : quia tale accidens destruitur, destructo ejus subjecto proximo, quod est substantia composita ex materia et forma; tale autem subjectum non mansit in triduo mortis Christi, immo destructum est pro tunc, scilicet humanitas; et ideo non remansit eadem quantitas in Christo vivo et mortuo, nec eadem figura, nec eadem organizatio in numero, sed alia et differens numero, licet eadem specie. — Ulterius, dicitur quod, in triduo mortis Christi, non remansit idem corpus secundo modo dictum. Patet ex præcedenti, ex quo non remansit eadem quantitas, nec eadem organizatio, nec eadem figura (α) in numero, sed solum eadem in specie, et multum consimili, ita ut per sensum non posset deprehendi distinctio posterioris ad priorem quantitatem vel figuram, licet per rationem deprehendi posset. — Ulterius, dicitur quod in illo triduo remansit idem corpus numero, quarto modo dictum, et quinto modo dictum : remansit enim eadem materia quæ prius, cum habitudine ad

(α) *non*. — Ad. Pr.

formam dantem esse corporeum, et organizationem, et quantitatem corpori humano congruentem, et in eodem supposito, et sub eodem esse actualis exsistentiæ, quibus prius erat; et nihilominus nec talis materia habebat aliud suppositum, nec aliud esse exsistentiæ, quam haberet anima pro tunc, sed omnino idem; quia utrumque supposítabatur divino supposito, et communicabat actuali (α) exsistentiæ divini (β) suppositi, sicut prius, dum erat unita.

Loquendo vero de corpore tertio modo dicto, dicendum est quod tale corpus uno modo fuit idem, et alio modo non. Et de hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 50, art. 5, sic dicit : « Hoc quod dico *simpliciter*, potest dupliciter accipi (γ). Uno modo, *simpliciter* idem est quod *absolute; sicut simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur,* ut dicit Philosophus (2. *Topicorum*, cap. ult.). Et hoc modo corpus Christi vivum et mortuum, fuit simpliciter idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum, fuit supposito idem : quia non habuit aliud suppositum, vel aliam hypostasim, vivum et mortuum, præter hypostasim Verbi Dei. Et hoc modo loquitur Athanasius, in Epistola ad Epictetum : *Circumciso corpore, et potato, et manducante, et laborante* (δ), *et in ligno affixo, erat impassibile et incorporeum Dei Verbum; hoc erat in sepulchro positum*, etc. Alio modo, *simpliciter* idem est quod *omnino* vel *totaliter*. Et sic corpus Christi vivum et mortuum, non fuit simpliciter idem numero : quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis; est enim prædicatum essentiale, et non accidentale ; unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem maneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum, totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis ; quod est hæresis Gaianitarum, ut dicit Isidorus (8. *Ethimologiarum*, cap. 5), et habetur in Decretis, caus. 24, q. 3 (can. *Quidam autem*). Et Damascenus dicit (*de Fid. orth.*), in tertio libro (cap. 28), quod *corruptionis nomen duo significat : uno modo, separationem animæ a corpore, et alia hujusmodi; alio modo, perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini, secundum Julianum et Gaianum, secundum primum corruptionis modum, ante resurrectionem, est impium; quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis, nec in veritate mortuum esset, nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo, corpus Christi fuit incorruptum.* » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic (arg. 2) : « Secundum Philosophum, in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 12), quæcumque sunt diversa specie, sunt diversa etiam numero. Sed corpus Christi vivum et mortuum, fuit diversum specie : quia non dicitur oculus aut caro mortui, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 9), et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 35). Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum. » — Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Idem (α), inquit, numero dicitur aliquid secundum suppositum; idem autem specie, est idem secundum formam. Ubicumque autem suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod, sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis. Et ideo, quamvis in aliis non remaneat corpus idem secundum speciem naturæ humanæ, remanet tamen in Christo idem numero secundum suppositum Verbi Dei. » — Hæc ille. — Item, 2. *Quodlibeto*, art. 1, sic dicit : « De Christo in triduo mortis possumus loqui dupliciter. Uno modo, quantum ad hypostasim vel personam ; et sic est idem numero simpliciter qui fuit. Aut quantum ad naturam humanam ; et hoc dupliciter. Uno modo, quantum ad (β) totam naturam humanam, quæ humanitas dicitur; et sic Christus non fuit homo in triduo mortis; unde nec idem homo, nec alius homo, sed eadem hypostasis. Aut quantum ad partes humanæ naturæ; et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quæ est anima. Unde non potest dici quod simpliciter fuit idem numero : quia quælibet differentia substantialis excludit idem simpliciter; animatum autem est differentia substantialis; et ideo mori est corrumpi, non tantum alterari. Nec iterum potest dici quod sit simpliciter non idem, vel aliud ; quia non est secundum totam substantiam non idem, aut aliud. Dicendum est ergo quod secundum quid est idem, secundum quid non idem : secundum materiam enim est idem, secundum formam vero non idem. » — Hæc ille. — Item, 5. *Quodlibeto*, art. 8, ponit eamdem sententiam. — Advertendum tamen quod, cum dicit, secundo *Quodlibeto*, corpus Christi vivum et mortuum, non fuisse idem simpliciter, sed secundum quid, accipit ly *simpliciter* secundo modo superius posito, scilicet pro *omnino* vel *totaliter;* et sic non est contradictio, cum, 3 p., dicit quod fuit idem simpliciter.

Ex dictis patet quid dicendum **ad primum argumentum** Durandi. Cum enim dicit quod corpus Christi desiit esse id quod erat essentialiter, etc., — patet quod, accipiendo corpus primo modo et secundo

(α) *actuali.* — *actualis* Pr.
(β) *divini.* — *Dei* Pr.
(γ) *quia.* — Ad. Pr.
(δ) *laborante.* — *laboranti* Pr.

(α) *Idem.* — *Id* Pr.
(β) a verbo *naturam* usque ad *quantum ad*, om. Pr.

modo, verum dicit; accipiendo autem corpus Christi quarto modo, vel quinto modo, dicit simpliciter falsum; accipiendo vero corpus Christi tertio modo, in quo sensu ipse loquitur, tunc dicit secundum quid verum, et secundum quid falsum. Sicut enim patet ex dictis, corpus Christi desiit esse ejusdem speciei; mansit tamen idem numero, quintupliciter: primo, propter identitatem materiæ; secundo, propter identitatem suppositi; tertio, propter identitatem esse actualis exsistentiæ; quarto, propter accidentia exteriora consimilia et ejusdem speciei; quinto, propter ordinem ad formam priorem, quia immediate post exclusionem formæ mortis, prætermisso naturæ ordine, rediit ad formam prioris vitæ. Unde illud corpus vivum et mortuum, majorem identitatem habuit quam corpora aliorum hominum; corpus enim Petri vivum et mortuum, non fuit idem, nisi primo modo et quarto, ut patet de se. Eo modo igitur quo corpus Christi mansit idem numero, mansit unitum divinitati.

Ad secundum dicitur primo, quod corpus Christi, sumptum etiam tertio modo, non dicit idem omnino realiter cum humanitate : quia humanitas in sua ratione includit plures res quam corpus Christi isto modo dictum, puta potentias animæ, et multa alia accidentia; et ulterius, corpus Christi non includit animam prout anima est, sed prout continet aliquam formam imperfectiorem, dantem esse corporeum. — Dicitur secundo, quod erroneum est dicere quod corpus Christi viventis vita corporali, non desierit esse illud quod erat secundum speciem et naturam, et per consequens quin desierit esse idem numero, numerositate speciei. Non tamen est erroneum, sed catholicum, dicere quod non desiit esse idem numero, numerositate materiæ, suppositi, et actualis exsistentiæ, quod prius erat. — Dicitur tertio, quod, sicut desiit unio divinitatis ad humanitatem, desinente humanitate, sic desiit unio divinitatis ad naturam corporis priorem; sed remansit unio ad individuum corporis; quia, sicut sæpe dictum fuit, corpus non mansit ejusdem speciei, mansit tamen idem numero, et idem individuum, modo prædicto.

Ad tertium dicitur quod in ista positione non est aliquid propinquum errori, si sane intelligatur : quia auctoritates Sanctorum non majorem identitatem asserunt inter corpus Christi vivum et corpus Christi mortuum, quam sit inter corpus latronis viventis et corpus ipsius in cruce pendentis; et tamen positio nostra ponit majorem identitatem inter corpus Christi vivum et mortuum, quam unquam fuerit inter quodcumque corpus humanum vivum et mortuum. De hoc sanctus Thomas, 3 p., ubi supra (q. 50, art. 5), arguit sic (arg. 1) : « Christus vere mortuus est, sicut alii homines moriuntur. Sed corpus cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter vivum et mortuum, quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est idem numero vivum et mortuum simpliciter. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, est, quod corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum. Et ideo corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid : quia est idem secundum materiam, non autem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter, propter identitatem suppositi. » — Hæc ille. — Item, tertio loco, arguit sic : « Mors est corruptio quædam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est, jam non est; quia corruptio est mutatio de esse in non esse. Corpus igitur, postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod mors et corruptio non competit Christo ratione suppositi, secundum quod suppositum attenditur unitas numeralis; sed ratione humanæ naturæ, secundum quam invenitur in corpore Christi differentia mortis et vitæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo corpus Christi desiit esse ejusdem naturæ cujus erat prius, et tamen remansit idem simpliciter.

Ulterius, dicitur quod difficultas præsens non oritur, ut fingit arguens, ex unitate vel pluralitate formæ substantialis in composito; nam æqualis difficultas incumbit eis qui ponunt plures formas substantiales in eodem composito. Nam tales nullo modo possunt, cum sua pluralitate formarum, salvare identitatem naturæ aut speciei in corpore Christi vivo et mortuo, nisi secundum quid : quia, dato quod in corpore Christi mortuo remanserit aliqua forma substantialis prius exsistens in corpore vivo, qualitercumque nominetur, non tamen remansit forma dans esse animatum et vivum; sed, subtracta qualicumque forma substantiali, subtrahitur aliqua differentia essentialis; ac, per hoc, illud a quo subtrahitur non remanet ejusdem naturæ specificæ, secundum dicta, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). De hoc sanctus Thomas, 3. *Quodlibeto*, art. 4, sic dicit : « Æquivocum et univocum dicitur secundum diffinitivam rationem eamdem vel non eamdem. Ratio autem diffinitiva cujuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis. Unde, remota anima rationali, non potest remanere homo univoce, sed æquivoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus, quod est in toto : nam, sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animæ se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 9). Unde, separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi æquivoce, ita nec dicitur oculus nisi æquivoce. Et hoc indifferenter, sive præsupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam

rationalem, ut quidam dicunt, sive non, ut magis videtur consonum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, jam non remanebit eadem ratio speciei; unde nec (α) nomen univoce dicetur. Solo autem hoc modo, anima recedente, remaneret corpus humanum et partes ejus secundum eamdem rationem speciei, si anima non uniretur corpori ut forma. Sed tunc sequeretur quod nec per unionem animæ esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio; quod quidem ponere in corpore Christi, est hæreticum; dicit enim Damascenus, lib. 3 (*de Fid. orth.*, cap. 28), quod *corruptionis nomen duo significat*, etc. (β). Sicut igitur Christus, in triduo mortis, propter separationem animæ a corpore, quæ est vera corruptio, non dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus; ita nec oculus ejus, in triduo mortis, fuit univoce oculus, sed æquivoce, sicut oculus mortuus. Et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nec ponentes unicam formam substantialem in homine, neque ponentes plures, possunt salvare identitatem specificam in corpore Christi vivo (γ) et mortuo, nec in partibus corporis Christi; et per consequens, falsum dicit arguens, quod ista difficultas proveniat ex fundamento prælibato unitatis formæ substantialis in composito. Item, patet (δ) quomodo ponentes corpus Christi vivum et mortuum, et partes ejus, mansisse unius et ejusdem naturæ specificæ, incidunt in hæresim damnatam Gaianitarum et Julianitarum ponentium corpus Christi non fuisse per mortem substantialiter corruptum.

Ulterius, dicitur quod positio tenens quod divinitas nullo modo remanserit unita in triduo corpori Christi, propinqua est errori.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad dicta Aureoli contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod, secundum antiquos logicos, et beatum Thomam, in multis locis, omnis propositio cathegorica affirmativa de inesse, nullo modo æquivalens hypotheticæ (ε) vel modali, non habens implicationem ex parte subjecti, potissime contingentem et accidentalem vel impossibilem, cujus prædicatum clauditur in ratione subjecti, est et dicitur per se nota in veritate. Cujus potissimum exemplum est, cum genus subalternum prædicatur de specie specialissima, et genus generalissimum de genere subalterno : ut cum dicitur, *Homo est animal*, et *Animal est substantia*. Et de hoc satis dictum fuit, in 1. *Sentent.* (dist. 2, q. 2). Utrum autem ista sit per se nota aut necessaria, *Socrates albus est homo*, vel ista, *Homo grammaticus est animal*, dubium est.

Dicitur secundo, quod in ista, *Christus est homo*, subjectum implicat duas naturas, vel unionem duarum naturarum contingentem sine aliqua perseitate unius ad alteram. Non dico quod unio sit per accidens, vel accidentalis; quia una natura trahitur ad esse alterius, ut alias (dist. 5 et 6) dictum fuit. Sed tamen est ibi quidam modus accidentalitatis; quia una non est de ratione alterius. Et ideo, si subjectum accipitur, scilicet ly *Christus*, ut implicans duas naturas disparatas, quarum una non est de ratione alterius, et ulterius, prædicatum, licet sit de ratione unius naturarum in subjecto implicatarum, scilicet naturæ humanæ, quia tamen non est de ratione alterius, immo omnino disparatum ab ea, scilicet naturæ divinæ, non oportet quod ista, *Christus est homo*, sit per se nota vel necessaria, sicut illa, *Homo est animal*, vel, *Socrates est homo*.

Dicitur tertio, quod, posito quod ista propositio, *Christus est homo*, esset aliquo modo per se nota vel necessaria, non tamen ista, *Filius Dei est homo*, ubi constat prædicatum nullo modo esse de ratione subjecti. Et quia (α) in hoc sensu vertitur quæstio, scilicet utrum Filius Dei, aut persona secunda in divinis, in triduo mortis Christi, esset homo, ita quod accipitur hoc nomen *Christus* sine prædicta implicatione duarum naturarum, et quasi convertibiliter cum hoc nomine *Filius Dei*, ideo non conceditur quod ista, *Christus est homo*, sit per se nota vel necessaria; licet forte, de virtute sermonis, accipiendo subjectum cum tali implicatione, esset dicta propositio necessaria.

Dicitur quarto, quod, posito quod dicta propositio, sumpto subjecto cum tali implicatione, esset necessaria, non tamen ista, *Christus est actu et realiter homo*, erat vera in triduo. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 2, in solutione primi, post Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (cap. *de Ente*), « Esse quandoque significat essentiam rei, sive actum exsistendi. Quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quæ esse non habent : sicut dicimus quod cæcitas est, quia verum est hominem esse cæcum. » — Hæc ille. — Nunc autem, cum quæritur utrum Christus fuerit homo in triduo, mens Doctorum est quærere utrum pro tunc Filius Dei actualiter esset homo, et non utrum hæc (β) compositio esset vera, *Christus est homo*. Nam, secun-

(α) *nec.* — *ut* Pr.
(β) Si vis textum integrum Damasceni, cfr. § 1, in solutione primi Durandi contra primam conclusionem.
(γ) *vivo.* — Om. Pr.
(δ) *patet.* — Om. Pr.
(ε) *hypotheticæ.* — *hypostaticæ* Pr.

(α) *distinguitur.* — Ad. Pr.
(β) *hæc.* — Om. Pr

dum quod dicit venerabilis Albertus in Logica sua, in *Postprædicamentis*, capit. 9, et allegatum fuit alias, tam in primo *Sententiarum* quam in secundo, « quando prædicatum concluditur (α) in ratione subjecti, talis propositio vera est, sive re exsistente, sive non exsistente. Sive enim homo sit et animal, sive non sint homo et animal, semper hæc propositio est vera, *Homo est animal*, et *Animal est animatum, sensibile, et vivum, et substantia*. Et ideo sequitur : *Homo est animal, et animal est vivum, et vivum est substantia; ergo homo est substantia.* Sed si ulterius inferatur, *Substantia est ens, ergo homo est ens*, dicunt quod non sequitur; quia ens, vel esse, est (β) accidentale homini et animali, et non per se clauditur in intellectu eorum. Cum enim dicitur, *Homo est animal*, sufficit, ad veritatem propositionis substantialis ordinatio prædicati ad subjectum; cum autem additur, *Animal est ens* (γ), ens non est de ratione animalis vel hominis; et sic (δ) non erit ibi ordo substantialis unius ad alterum. Et ideo, si animal est ens, vel homo est ens, oportet quod sit ens actu; et hoc est contra hypothesim; posuimus enim quod non sit homo. Ordinabilitas autem rerum in prædicatum et subjectum, æqualiter convenit rebus exsistentibus et non exsistentibus, dummodo non sint impossibiles ad exsistendum, etc. » — Hæc ille, cum multis aliis profundis veritatibus.

Et ista sufficiunt ad dicta Aureoli.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra tertiam conclusionem, dicitur primo, quod anima Christi descendit ad infernum, non quidem mota illo motu locali qui convenit corporibus, sed eo genere motus qui congruit substantiis separatis. Nec fiat vis in modo loquendi, cum dicimus illum descensum fuisse motum : accipio enim hic motum large, pro mutatione subita vel successiva, quæ potius dicitur mutatum esse quam motus. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 52, art. 1, ubi, tertio loco, arguit sic : « Per mortem Christi, separata est anima a corpore ejus, quod quidem positum fuerat in sepulchro. Non videtur autem quod secundum animam solam descendit ad infernum : quia, cum anima sit incorporea, non videtur quod possit moveri localiter; hoc enim est corporum, ut probatur, 6. *Physicorum*, (t. c. 32); descensus autem motum corporalem importat. Ergo non fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet. »

(α) *concluditur.* — *conceditur* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Ad. Pr.
(δ) *sic.* — Om. Pr.

Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo angeli moventur. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod, licet anima separata, ex propria naturali virtute, non possit movere corpora localiter; sicut bene probat sanctus Thomas, 1 p., q. 117, art. 4; potest tamen operari circa corpora, virtute divina; potissime anima Christi, quæ est et fuit instrumentum divinitatis. De hoc sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 117, art. 4), sic dicit : « Anima separata, sua naturali virtute, non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum est corpori unita, non movet immediate corpus, nisi vivificatum; unde, si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei quantum ad motum localem, quantum est ex virtute suæ naturæ, supra quam potest ei aliquid conferri ex virtute divina. » — Hæc ille. — Si autem quæritur : quam operationem habuit, virtute divina, anima Christi, circa locum inferni, in suo descensu? — dicitur quod illuminavit corporali lumine locum ad quem descendit. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 22, q. 2, art. 2, q[la] 1, sic dicit : « Cum tenebræ exteriores inferni, tenebris interioribus correspondeant, ex quo Christus a patribus qui erant in limbo, omnes tenebras interiores expulerat per demonstrationem suæ divinitatis, congruum etiam fuit ut per præsentiam suæ humanitatis, quantum ad animam, etiam tenebras exteriores excluderet, locum illum illuminando. » — Hæc ille.

Dicitur tertio, quod anima Christi, et quælibet alia substantia separata creata, potest esse in loco, sine hoc quod operetur in loco, accipiendo proprie operationem in loco, scilicet corporis veram mutationem de genere qualitatis, aut quantitatis, aut *ubi*. Sufficit enim, ad hoc quod talis substantia dicatur esse in loco, quod aliquo modo contingat sua virtute ipsum locum, vel contingatur a loco; sicut in secundo (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 1) latius dictum fuit. Et quidem, de primo contactu, quo scilicet substantia spiritualis contingit corpus vel locum, dicit sanctus Thomas, 1. *Quodlibeto*, art. 4. « Qualiter, inquit, angelus sit in loco, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim (α) corpus in loco per contactum loci. Contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quæ in angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut igitur corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis, ita angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis

(α) *Est enim.* — *Enim est* Pr.

autem velit contactum virtutis operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicetur quod angelus est in loco per operationem; ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo. » — Hæc ille. — De secundo vero contactu, quo locus vel corpus contingit sua virtute substantiam spiritualem, loquitur sanctus Thomas, 2. *Quodlibeto,* art. 13, ubi sic dicit : « Sicut dicimus hominem pati, cum detinetur, vel ligatur, ne vadat quo vult; ita, per modum cujusdam ligationis, anima patitur ab igne corporeo, ut dicit Augustinus, 21. *de Civitate Dei* (cap. 10). Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Dæmones etiam, per nicromantiam potestate superiorum dæmonum alligantur aliquibus imaginibus, vel annullis, vel aliquibus aliis rebus. Unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni corporeo, non ut dent illi vitam, sed ut accipiant pœnam, sicut Augustinus (ibid.) dicit. Sed quia quod est minoris virtutis non potest sua virtute ligare illud quod est majoris virtutis, inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est majoris virtutis, nisi aliqua superiori virtute. Et, propter hoc, dicitur quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Ignis tangit animam : non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitatis; sed magis contactu virtutis, non propriæ, sed quam habet inquantum est instrumentum divinæ justitiæ. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3. *Quodlibeto*, art. 23. Item, 4. *Sentent.,* dist. 44, q. 3, art. 3, q^la^ 3. Item, 4. *Contra Gentiles,* cap. 90. — Ex quibus patet quomodo anima separata dicitur esse in loco per contactum virtutis, quo scilicet tangit corpus, vel tangitur a corpore; et ulterius, quod, cum anima separata successive possit tangere diversa loca, vel tangi ab eis, quod ipsa anima potest moveri localiter, et ascendere, vel descendere, eo modo quo angelus potest.

Dicitur quarto, quod animæ damnatorum, vel animæ purgandæ, vel animæ sanctorum patrum, non dicebantur descendere ad infernum, vel purgatorium, vel limbum, tantummodo propter deputationem, eo modo quo dicit arguens; immo quia veraciter et realiter erant præsentes illis locis, per aliquem contactum virtutis. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 1, q^la^ 1, sic dicit : « Quamvis substantiæ spirituales secundum esse suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus, 3. *de Trinitate* (cap. 4), et Gregorius, 4. *Dialogorum* (cap. 6). Et ideo est quædam convenientia substantiarum spiritualium ad corporales substantias, per quamdam congruentiam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur. Unde etiam Philosophus (12. *Metaphysicæ,* t. c. 42, etc.), secundum ordinem mobilium posuit ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formæ, vel determinati motores, determinantur tamen (α) eis quædam corporalia loca, per quamdam congruentiam, secundum gradus dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia in loco esse possunt, secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem cœlum Scriptura esse denuntiat. Et ideo animas quæ sunt in plena participatione divinitatis, in cœlo esse ponimus; animas vero quæ a participatione hujus impediuntur, loco contrario dicimus deputari. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Incorporalia non sunt in loco, aliquo modo nobis noto et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie esse in loco; sunt tamen in loco, modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest. »

Dicitur quinto, quod anima Christi descendit ad inferos, non solum quantum ad effectum, immo quantum ad realem præsentiam suæ essentiæ, quoad (β) unam partem inferni, licet non quoad (γ) omnes. De hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 52, art. 2, sic dicit : « Dupliciter dicitur aliquid esse alicubi. Uno modo, per suum effectum; et hoc modo Christus in quemlibet infernum descendit; aliter tamen et aliter : nam in inferno damnatorum habuit hunc effectum, quod, descendens ad inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit; illis vero qui detinebantur in purgatorio, spem gloriæ consequendæ dedit; sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam; et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni in quo justi detinebantur, ut illos quos per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et (δ) loco. Sic autem in una parte inferni exsistens, effectum suum aliqualiter ad omnes partes inferni derivavit, sicut in uno loco terræ passus, totum mundum sua passione liberavit. » — Hæc ille.

Tunc *ad primam probationem* in oppositum, respondetur, negando minorem : quia substantiæ separatæ contingit esse in loco corporali, non solum

(α) *tamen.* — *cum* Pr.
(β) *quoad.* — *ad* Pr.
(γ) *non quoad.* — *quo non ad* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

per effectum, immo per unitionem sui ad locum, et qualemcumque contactum virtutis, activum vel passivum, ut sæpe dictum est (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 1).

Ad secundam dicitur, negando consequentiam; quia, dato quod non descenderit illuc per motum continuum, non sequitur quod descenderit per solum effectum; est enim dare medium, scilicet contactum virtutis. Forte tamen posset concedi quod ille descensus, quia fuit in instanti, potius dicendus sit indivisibilis mutatio quam proprie dictus motus; sed in hoc non est vis, ut dictum est. De hoc descensu, quod fuerit localis, et non per solum effectum, asserit (α) sanctus Thomas, 3 p., q. 52, art. 1, ubi (β) arguit sic (arg. 2) : « Descendere ad inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quæ est omnino immobilis; sed solum potest ei convenire secundum naturam assumptam. Ea vero quæ Christus fecit vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad salutem humanam; ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad inferos; quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a pœna et culpa. Non ergo fuit necessarium quod Christus ad infernum descenderit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Passio, inquit, Christi fuit quædam causa universalis salutis humanæ, tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde, sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia (γ) nos passioni Christi, ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos; propter quod signanter dicitur, *Zachar.* 9 (v. 11), quod *eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui*, id est, per virtutem suæ passionis. » — Hæc ille. — Et recte, si ratio arguentis inspiciatur, æque concludit quod corpus Christi descenderit ad inferos, sicut de anima : quia corporalis passio fuit causa illorum effectuum de quibus loquitur arguens; ideo, si anima non aliter quam per effectum ad infernum descenderit, sequitur quod passio Christi, et corpus subjectum passioni, descenderit ad infernum; quod nullus dicit.

Ad tertiam dicitur quod responsio ibidem data, est sufficiens : quia illam ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 52, art. 4, in solutione tertii; et 3. *Sentent.*, dist. 22, q. 2, art. 1, q^la^ 2. — Et ad improbationem hujus solutionis, dicitur quod non est simile de inferno et paradiso. Licet enim sit duplex infernus, sicut duplex paradisus; non tamen est dicendum quod anima Christi descenderit solum ad infernum qui nominat pœnam damni vel sensus, et non ad infernum qui nominat locum sub terra. Cujus ratio est : quia anima Christi non descendit ad illud quod non erat; sed ille infernus, de quo loquitur arguens, non erat pro illo instanti quo Christus dicitur descendisse ad infernum (tunc enim in sanctis patribus erat divina visio, ut arguens concedit; sed pro instanti quo erat in eis divina visio, non erat in eo privatio divinæ visionis, nec infernus illo modo dictus); igitur, in instanti mortis Christi, non descendit anima Christi ad talem infernum, sed potius ad infernum localem, et non pœnalem. Item, quia, secundum illam viam, magis deberet concedi quod Christus descenderit ad paradisum quam ad infernum : quia in illo instanti paradisus fuit effectus ejus, non autem infernus, sed privatio vel destructio inferni; quod tamen nullus dicit. Item, Doctores dicunt quod anima Christi non descendit ad infernum prout nominat pœnam, sed prout nominat locum. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 22, q. 2, art. 1, q^la^ 1, sic dicit : « Christus, ut nos ab omnibus defectibus liberaret, in se nostros defectus qui universaliter omnium erant, et in defectu gratiæ non vergebant, accipere voluit. Hoc autem erat omnibus hominibus commune, ante Christi passionem, quod pro debito originalis peccati ad infernum descendebant. Sed in nomine inferni duo importantur : scilicet locus; et pœna, vel damni, vel sensus, scilicet afflictiva. Pœna autem damni, scilicet carentia divinæ visionis, vergebat in defectum gratiæ; quia scilicet non poterat in eis esse gratia consummata, scilicet gloria. Similiter etiam pœna sensus, post hanc vitam, non est satisfactoria, quia illi non sunt in statu merendi; sed est vel purgativa, vel damnativa. Purgatio autem debetur alicui impuritati, et damnatio peccato mortali. Unde etiam pœna sensus, post hanc vitam, in defectum gratiæ vergit. Et ideo Christo fuit competens in infernum descendere, secundum quod infernus importat locum, non autem secundum quod importat pœnam. » — Hæc ille.

Et hæc sufficiunt ad dicta Durandi contra tertiam conclusionem.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta ejus contra quartam, respondetur. Et ideo, **ad duo prima argumenta**, quibus vult probare quod in triduo mortis ista non esset vera, *Totus Christus est in inferno,* dicitur primo, quod conclusio nostra non dicit quod in triduo mortis ista esset vera, *Totus Christus est in inferno, vel in sepulchro.* Nec sanctus Thomas, hoc dicit alicubi expresse; sed dicit quod totus Christus in triduo fuerit in inferno, et in sepulchro. Et ideo non est necesse respondere ad illa duo argumenta prima improbantia illam,

(α) *asserit.* — *unde* Pr.
(β) *ubi.* — Om. Pr.
(γ) *configurantia.* — *configurativa* Pr.

Totus Christus est in inferno. Valde autem refert dicere, *In triduo erat vera, Totus Christus est in inferno*, et *Totus Christus in triduo fuit in inferno* : quia in ista quæ est de præsenti, *Totus Christus est in inferno*, subjectum supponit pro illo quod est actualiter Christus; in illa autem, *Totus Christus fuit in inferno*, subjectum ampliatur ad supponendum sub distinctione pro illo quod est actualiter Christus, vel pro illo quod fuit quandoque Christus, licet modo non sit. Et est simile de istis, *Christus ante incarnationem fuit homo*, et *Ante incarnationem hæc erat vera, Christus est homo, vel Christus est Deus, vel Christus est* : prima enim communiter conceditur a doctoribus, sequentes vero communiter negantur a doctis.

Dicitur secundo, quod hoc nomen *Christus* potest multipliciter accipi. Primo modo, pro Filio Dei : ita quod nec pro alio supponat, nec aliud connotet quam hoc nomen *Filius Dei*. Secundo modo, potest sumi pro Filio Dei, connotando unionem naturæ humanæ integræ ad Filium Dei : ita quod idem sit dicere *Christus*, et dicere *Filius Dei habens naturam humanam hypostatice sibi unitam;* ita quod supponat pro Filio, et connotet naturam humanam in obliquo in sua significatione. Tertio modo, potest sumi pro Filio Dei, connotando in sua significatione in obliquo, non quidem naturam humanam integram, sed partes naturæ humanæ sibi hypostatice unitas, licet ab invicem divisas et separatas : ita quod supponat pro hypostasi, sed connotet in obliquo partes naturæ humanæ sibi unitas, et potissime animam unitam plenitudine Spiritus Sancti, ex qua dicitur unctus et Christus; ita quod idem significet *Christus* quod *Filius Dei unctus secundum animam*. Quarto modo, potest sumi pro quodam composito vel aggregato ex Filio Dei et ex natura humana : ita quod hoc nomen supponat pro tali composito. Et quod hoc nomen possit tam varie accipi, patet ex usu doctorum sanctorum et modernorum. Augustinus enim, in *Sermone de Symbolo* (lib. 3, cap. 7), ut recitat sanctus Thomas, 3 p., q. 52, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : *Non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi* (α) *totus sit, et alio tempore alibi totus, sed ut semper et ubique sit totus.* — Hæc ille. — In quibus locutionibus apparet quod accipit hoc nomen *Christus* pro Filio Dei. Quod expressius patet : quia, in eodem sermone, ita dicit, exponens præmissa : *Totus Filius apud Patrem, totus in cœlo, totus in terra, totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso, quo latronem introduxit.* — Hæc ille. — Talis enim locutio, *Christus est semper ubique totus*, non potest verificari, si subjectum supponat quarto modo, scilicet pro composito ex duabus naturis; nec si supponat secundo modo, scilicet pro Filio Dei habente naturam integram; sed solum potest verificari, si subjectum supponat primo modo, scilicet pro Filio Dei, sine quacumque connotatione naturæ humanæ vel suarum partium; et etiam, si supponat (α) tertio modo, scilicet pro Filio Dei habente partes naturæ humanæ, potissime illam secundum quam sibi competit unctio Spiritus Sancti, scilicet animam rationalem. Hoc enim nomen *Christus* semper supponit apud sanctos pro supposito Filii Dei, et non pro tali composito, quale fingit arguens, scilicet quarto modo superius dicto. Et de hoc sanctus Thomas, 3 p., q. 17, art. 1, sic dicit : « In Christo, inquit, cum sint duæ naturæ, divina scilicet et humana, altera earum potest de eo prædicari et in abstracto et in concreto : dicimus enim quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine *Christus*, est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto (β), sed in concreto solum, prout scilicet significatur (γ) in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit natura humana, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito; dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus (δ). Deus autem (ε) significat habentem divinitatem, et homo significat (ζ) habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen *homo*, et aliter per hoc nomen *Jesus*, vel *Petrus*. Nam hoc nomen *homo* importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen *Deus* indistincte importat habentem divinitatem; hoc autem nomen *Jesus*, vel *Petrus*, importat habentem humanitatem distincte; scilicet sub determinatis individuantibus proprietatibus, sicut et hoc nomen *Filius Dei* importat habentem divinitatem sub determinata proprietate personali. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo hoc nomen *Christus* supponit pro Filio Dei, licet connotet humanitatem; et quomodo ista est vera, *Christus est divinitas;* quod non esset verum, si ly *Christus* supponeret quarto modo, sicut vult arguens. — Item, q. 52, art. 3, arguit sic, primo loco : « Corpus Christi est aliqua pars ejus. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod corpus Christi, quod tunc erat in sepulchro, non est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit; sed osten-

(α) *ibi*. — *illa* Pr.

(α) *supponat*. — *supponit* Pr.
(β) *abstracto*. — *absoluto* Pr.
(γ) *significatur*. — *signatur* Pr.
(δ) *et quod Christus est Deus*. — Om. Pr.
(ε) *autem*. — *aut* Pr.
(ζ) *significat*. — *signavit* Pr.

ditur quod non fuerit ibi totum quod pertinet (α) ad humanam naturam. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod ly *Christus* non supponit pro tali composito, sed pro persona increata; et quod corpus non est pars personæ ipsius Christi, sed humanæ naturæ. Et consimiliter, humanitas non est pars Christi. Quod evidentius ostendit, ibidem : arguit enim sic, secundo loco : « Nihil cujus partes sunt ab invicem separatæ, potest dici totum. Sed corpus et anima, quæ sunt partes naturæ humanæ, fuerunt ab invicem separata post mortem. Descendit autem ad infernum mortuus exsistens. Ergo non potuit esse totus in inferno. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ex anima, inquit, et corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideo, soluta unione animæ et corporis per mortem, remansit totus Christus; sed non remansit humana natura in sua totalitate. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod quartus modus accipiendi hoc nomen *Christus,* quo Durandus utitur, inconsuetus est, et contra mentem sanctorum et doctorum; sed primi tres sunt consueti.

Dicitur tertio, quod in triduo hæc poterat concedi, *Christus est totus in inferno.* Patet, accipiendo ly *Christus* primo modo et tertio : quia scilicet quælibet tunc istarum erat vera, *Filius Dei est totus in inferno;* et similiter ista *Filius Dei habens corpus et animam, secundum quam competit sibi unctio Spiritus Sancti, per quam dicitur Christus, est totus in inferno.* Et similiter hæc tunc erat vera, *Filius Dei est Christus*, sicut et hæc, *Filius Dei est sacerdos,* et hæc, *Filius Dei est Filius hominis.* De prima istarum, dicit sic sanctus Thomas, 3 p., q. 50, art. 4, in solutione tertii : « Esse sacerdotem convenit (β) homini ratione animæ, in qua est ordinis character. Unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem; et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo. » — Hæc ille. — De secunda vero propositione, sic dicit, 2. *Quodlibeto*, art. 1, ubi arguit sic (arg. 1) : « Dicitur, *Matth.* 12 (v. 40) : *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita et Filius hominis in corde terræ.* Non autem alius Filius, nisi Filius hominis qui loquebatur super terram; alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit homo in triduo mortis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod hoc nomen *homo* est nomen naturæ, sed *Filius* est nomen hypostasis; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici Filius hominis quam homo. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod cum *Christus* sit nomen suppositi et personæ, connotans tamen humanitatem, integram vel fractam, sicut et hoc nomen *Filius hominis,* ista (α) potest concedi in triduo, *Persona Filii Dei est Christus,* sicut et hæc, *Persona Filii Dei est Filius hominis.*

Ex his patet responsio ad duo argumenta prima Durandi.

Ad primum siquidem, negatur minor. Et ad ejus probationem, dicitur quod hoc nomen *Christus* supponit pro supposito æterno subsistente in duabus naturis, sed non e converso : quia nominat illud ut subsistit in divina natura integra, in humana autem integra vel confracta, dum tamen partes illius naturæ, et potissime anima, sint sibi unitæ hypostatice; sic autem erat in triduo.

Ad secundum, negatur minor. Quia non sic hoc nomen *Christus* est impositum ad significandum Deum hominem, sicut nomen illud quod significat hominem album; sed hoc nomen *Christus* est impositum ad significandum Deum unctum. Illa autem unctio mansit in Filio Dei, quamdiu partes humanæ naturæ manserunt sibi unitæ personaliter, sive essent ad invicem conjunctæ, sive separatæ. — Potest etiam dici ad istud argumentum, et ad præcedens, quod procedunt juxta secundam vel quartam significationem et suppositionem hujus nominis *Christus;* secundum quam non conceditur quod ista fuerit vera in triduo, *Christus est in inferno.* Sed non procedunt argumenta utendo hoc nomine *Christus* juxta primam et tertiam acceptionem; quia, in talibus acceptionibus, negatur minor utriusque argumenti; quia, sic accipiendo, hoc nomen *Christus* non significat (β) suppositum subsistens in duplici natura, sicut dicit minor primi argumenti; nec significat Deum hominem, ut dicit minor secundi argumenti. — Conceditur tamen quod non univoce hæc fuerit vera in triduo, *Christus est,* vel *Filius Dei est Christus,* sicut modo. Et hoc bene concludit Durandus. Non autem concludit quod hæc nullo modo esset vera in triduo, *Christus est.*

Ulterius, ad argumenta quibus probat quod modo hæc sit falsa, *Christus fuit homo in triduo,* dicitur.

Ad primum siquidem, dicitur quod, licet ly *totus* ponat suum significatum circa hoc substantivum *Christus,* tamen hoc non est ratione significati totius illius substantivi, sed ratione suppositi. Hoc enim nomen *Christus*, dato quod significet aliqualiter duas naturas, vel subsistens in duabus naturis, non tamen supponit pro duabus naturis, sed pro supposito illarum. Et quia totum illud suppositum fuit in inferno quantum ad esse, quod pertinet ad suam personalitatem, ideo illa conceditur, *Totus Christus fuit in inferno,* et ista, *Totus Christus est ubique,* et ista, *Totus Christus fuit semper et ab æterno.*

Ad secundum dicitur quod stat in hac falsa propositione, scilicet quod hoc nomen *Christus* sup-

(α) *pertinet. — pertineat* Pr.
(β) *convenit. — contingit* Pr.

(α) *ista. — ita* Pr.
(β) *significat. — signat* Pr.

ponat pro persona composita, et sit nomen suppositi habentis partes secundum se et intrinsece. Hoc enim falsum est, cum illud nomen supponat pro Filio Dei, cui secundum se partes non conveniunt; licet illud nomen connotet naturam humanam, vel partes ejus, pro quibus tamen non supponit. Unde hoc argumentum procedit secundum quartam acceptionem hujus nominis *Christus,* quæ abusiva est. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 22, q. 1, art. 2, ubi arguit sic (arg. 6) : « Totalitas rei dicitur respectu illorum ex quibus res componitur. Sed totus Christus dicitur esse ubique, ut in littera dicitur, et ut (α) Damascenus (*de Fid. Orth.,* lib. 3) dicit. Cum igitur totus ad personam pertineat, et persona sit composita ex humanitate et divinitate, videtur quod humanitas Christi sit ubique; et sic ubique est homo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad sextum, inquit, dicendum est quod persona non dicitur proprie composita ex naturis; unde totus non fertur ad personam secundum quod totum dicitur quod habet partes, sed secundum quod totum dicitur cui nihil deest. Et, secundum hoc, Christus dicitur totus ubique, quia nihil deest sibi de sua personalitate, secundum quod ubique est : totus enim, cum sit masculini generis, ad personam pertinet. Deest autem ei aliquid de his quæ ad naturam Christi pertinent, secundum quod est ubique; quia secundum humanam naturam non est ubique. Et ideo dicitur quod est totus ubique; sed non est totum ubique; quia totum, cum sit neutri generis, ad naturam pertinet. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod similiter fundatur in præcedenti termino, scilicet quod persona Christi sit composita ex naturis vel partibus. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 6, q. 2, art. 3, sic dicit : « Ad rationem totius duo pertinent. Unum scilicet quod esse totius pertineat ad omnes partes : quia partes non habent proprium esse, sed sunt per (β) esse totius. Aliud est quod partes componentes causant esse totius. Et (γ) quia secunda opinio, quæ sola est catholica, ponit unum esse in Christo, esse divinæ personæ pertinet ad utramque naturam, non tamen illud esse causatur ex conjunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium; unde, secundum hanc opinionem, persona Christi potest aliquo modo dici composita, inquantum salvatur ibi aliqua conditio compositi. Non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit altera conditio. Unde non est in usu modernorum tenentium hanc opinionem, quod dicant personam compositam. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione quarti et quinti (δ): « Quamvis, inquit, compositio quantum ad aliquid salvetur in incarnatione Verbi, nullo modo tamen est ibi ratio partis. Divinitas enim pars esse non potest, propter imperfectionem quæ est de ratione partis. Humana autem natura similiter non potest esse pars : quia compartem, quæ sibi correspondeat, non habet; vel etiam quia non causat esse personæ, quæ dicitur composita. Et ideo Magister dicit, dist. 7, quod inexplicabilis est illius compositionis (α), quæ non est partium, ratio. Dicitur autem a Magistris unio exigitiva, quia tot comprehenduntur in persona, quot exiguntur ad opus redemptionis : ut scilicet sit Deus qui posset, et homo qui deberet satisfacere. Damascenus autem (*de Fid. Orth.,* lib. 3, cap. 3) dicit personam esse compositam, quia est ibi aliquid de ratione compositionis, non quod sit simpliciter composita, quantum ad perfectam rationem compositionis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ista est vera et propria, et non figurativa, *Christus est ubique totus, Christus fuit in sepulchro,* etc. Et simile est de istis, sicut de aliis de quibus alias (dist. 11, q. 1) dictum est, scilicet : *Iste homo incœpit esse.* De quibus sanctus Thomas, 3 p., q. 16, art. 9, sic dicit : « In hoc quod dicitur, *Iste homo,* demonstrato Christo, designatur suppositum æternum, cujus æternitati repugnat incipere esse. Unde hæc est falsa, *Hic homo incœpit esse.* Nec obstat quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur (β) per hoc nomen *homo;* quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, etc. » Et ita in proposito, ista est vera, *Christus est ubique :* quia, licet esse ubique non conveniat naturæ humanæ, convenit tamen supposito; modo subjectum non stat pro natura, sed pro supposito.

Et hæc sufficiant ad dicta Durandi. Concedimus enim primo, quod in triduo mortis, hæc fuit vera, *Totus Christus est in inferno,* accipiendo ly *Christus* primo modo, vel tertio modo. Verumtamen aliqua æquivocatio tunc fuit in hoc nomine *Christus,* ut dictum est. *Secundo,* dicitur quod modo hæc debet concedi, *Totus Christus fuit in inferno,* accipiendo ly *Christus* primo modo, et secundo, et tertio, non autem quarto modo.

Ad argumentum pro parte affirmativa quæstionis, respondit sanctus Thomas, 3 p., q. 50, art. 4, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Esse sacerdotem convenit (γ) homini ratione animæ, etc.; » sicut allegatum fuit prius (in solutione argumentorum contra quartam conclusionem).

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *per.* — *pro* Pr.
(γ) *Et.* — Om. Pr.
(δ) *et quinti.* — Om. Pr.

(α) *illius compositionis.* — *illa compositio* Pr.
(β) *significatur.* — *signatur* Pr.
(γ) *convenit.* — *contingit* Pr.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM VIRTUTES HABITUALES SINT HOMINI NECESSARIÆ

Circa vigesimamtertiam 3. *Sententiarum* distinctionem, quæritur : Utrum virtutes habituales sint homini necessariæ. Et arguitur quod non. Quia nullus habitus est necessarius. Sed virtutes sunt habitus. Igitur non sunt necessariæ. Minor nota est. Major probatur. Quia habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter : nam et potentiæ naturales, absque habitibus, sunt principia actuum. Ergo non est necessarium esse habitus.

In oppositum arguitur sic : Quia habitus et virtutes sunt quædam perfectiones. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium est habitus et virtutes esse.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod habitus sunt homini necessarii.**

Istam ponit sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 49, art. 4, ubi sic dicit : « Habitus importat quamdam dispositionem in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem ejus, secundum quem aliquid bene vel male disponitur ad aliud. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut illud quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur, et se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit, cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet; sicut patet in Deo. Secundo, requiritur quod illud quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde, si aliquid non sit in potentia nisi ad unum, ibi dispositio vel habitus locum non habet; quia tale subjectum, ex sui natura, habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus cœleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem; quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio, requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt, ut sic disponantur bene vel male ad formam vel operationes. Unde qualitates simplices elementorum (α), quæ secundum unum modum determinatum conveniunt naturis elementorum (β), non dicimus *dispositiones* vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones* vel *habitus*, sanitatem, et pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ (γ) possunt diversis modis commensurari. Propter quod dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 25 et 24), quod *habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes, vel secundum potentiam, vel secundum locum, vel secundum speciem.* Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 1, sic dicit : « In omnibus quæ habent regulam (δ) et mensuram, eorum (ε) bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia. Unde bonitas et rectitudo, sive veritas uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc ad quod ex divina sapientia ordinatur, ut Anselmus dicit (*Dialog. de Veritate*, cap. 11). Et similiter etiam est de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum consistit. Sunt autem quædam potentiæ limitatæ ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, suæ regulæ conformantur; quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatæ. Et quia naturæ inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiæ, ex ipsa natura potentiæ, rectitudinem sufficienter habere possunt, et bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiæ. Potentiæ vero altiores et universaliores, cujusmodi sunt rationales potentiæ, non sunt limitatæ ad aliquid unum, vel objectum, vel modum operandi; quia secundum diversa, et diversimode, rectitudinem habere possunt. Et ideo ex natura potentiæ non possunt determinari ad rectum et bonum ipsarum, sed oportet

(α) *elementorum.* — *electorum* Pr.
(β) *elementorum.* — *electorum* Pr.
(γ) *quæ.* — *qui* Pr.
(δ) *regulam.* — *et gloriam* Pr.
(ε) *eorum.* — Om. Pr.

quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, ut recipiatur per modum passionis; sicut in hoc ipso quod potentia regulata a regulante movetur. Sed quia in hoc quod aliquid (α) patitur, et nihil ad actum confert, diffinitio violentiæ consistit, ut patet in 3. *Ethicorum* (cap. 1); violentia autem difficultatem et tristitiam habet, ut 5. *Metaphysicæ* (t. c. 6) dicitur; ideo prædicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam rectificationem potentiæ regulatæ. Oportet ergo (β) ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhærentis, ut scilicet rectitudo regulæ efficiatur forma potentiæ regulatæ : sic enim faciliter et delectabiliter quod rectum est operabitur, sicut id quod est conveniens suæ formæ. Et hæc quidem qualitas, sive forma, dum adhuc imperfecta est, dispositio dicitur. Cum autem jam consummata est, et quasi in naturam versa, habitus nominatur; qui, ut ex 2. *Ethicorum* (cap. 5), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 25) accipitur, est secundum quem (γ) nos habemus ad aliquid bene vel male. Et inde est quod in *Prædicamentis* (cap. *de Qualitate*) dicitur dispositio facile mobilis, et habitus difficile mobilis, quia quod naturale est, non cito transmutatur (δ). Inde est etiam quod habitus ad unum inclinat, sicut natura, ut dicitur, 5. *Ethicorum* (cap. 1). Et propter hoc etiam signum generati habitus est delectatio facta in opere, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 3); quia quod est naturæ conveniens, delectabile et facile est (ε). Et propter hoc etiam habitus a Commentatore, 3. *de Anima* (com. 18), diffinitur, quod est quo quis agit cum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur, 1. *Ethicorum* (cap. 8), secundum quam res possessæ ad nutum habentur, operatio vero usui. Patet ergo quod potentiæ naturales, quia sunt ex seipsis determinatæ ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensivæ sensitivæ, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt, nisi per defectum potentiæ. Similiter etiam nec voluntas humana, secundum quod est determinata naturaliter ad ultimum finem, et ad bonum, secundum quod est objectum ejus. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu, sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulata; unde essentialiter bonus est, et non per participationem rectitudinis ab alio; nec malum in ipso potest incidere. Sed intellectus possibilis, qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suæ regulæ : et naturali, quantum ad ea quæ ex ipso lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt prima principia; et acquisito, quantum ad ea quæ ex ipsis principiis educi possunt; et infuso lumine, sive (α) habitu, quo participet rectitudinem primæ regulæ, in his quæ intellectum agentem excedunt. Similiter etiam (β) in voluntate, quantum ad illa ad quæ ex natura non determinatur, et in irascibili, et in concupiscibili, indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quæ est eorum regula, vel rectitudinem primæ mensuræ, in his quæ naturam humanam excedunt, quantum ad habitus infusos. Et similiter, in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem qua potest opus suum recte perficere : quia oculus sanus dicitur, qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur, 10. *de Animalibus* (cap. 1). Unde patet quod hujusmodi qualitates, quas habitus dicimus, in rebus animatis inveniuntur, et præcipue in habentibus electionem, ut dicitur in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 19). » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui pro conclusione : Illud est necessarium homini in operibus suis, sine quo non potest perfecte rectificare actus suarum potentiarum. Sed habitus sunt hujusmodi (γ). Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod virtutes humanæ sunt habitus.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, ubi supra (dist. 23, q. 1), art. 3 (q^la 1), ubi sic dicit : « Nomen virtutis, secundum primam sui impositionem, videtur in quamdam violentiam sonare; unde, 3. *Cœli et Mundi* (t. c. 28), dicitur quod motus accidentalis, id est, violentus, est (δ) qui est a virtute, id est, violentia, non cum auxilio naturæ. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre, nisi per potentiam perfectam, secundum quam agat et non patiatur, inde tractum est nomen virtutis ad significandum (ε) omnem potentiam perfectam, sive (ζ) qua potest aliquid in seipso subsistere, sive (η) qua potest operari. Et sic dicitur, in 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 116), quod virtus est ultimum potentiæ, quia perfectio potentiæ mensuratur ex ultimo et maximo quod quis potest. Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiæ agentis, ideo ad perfectionem potentiæ exigitur quod bene operetur in genere suo. Et propter hoc dicitur, in 2. *Ethicorum* (cap. 6), quod virtus est quæ bonum

(α) *aliquid.* — *aliud* Pr.
(β) *ergo.* — *sibi* Pr.
(γ) *quem.* — *quam* Pr.
(δ) *transmutatur.* — *transumitur* Pr.
(ε) *est.* — Om. Pr.

(α) *sive.* — *sine* Pr.
(β) *etiam.* — *si* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *significandum.* — *sciendum* Pr.
(ζ) *sive.* — *sine* Pr.
(η) *subsistere, sive.* — *substinere, sine* Pr.

facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et, in 7. *Physicorum* (t. c. 17), dicitur quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, eorum scilicet ad quæ potentia se extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur, ideo virtus humana erit quæ perficiet humanam potentiam ad actum bonum et optimum. Cum autem homo ex hoc sit homo quod habet rationem et intellectum, ideo potentiæ illæ (α) sunt humanæ, quæ aliqualiter rationales sunt, vel per essentiam, sicut quæ sunt in parte intellectiva, vel per participationem, sicut quæ sunt in parte sensitiva, rationi obedientes. Hæ autem potentiæ, ex natura potentiæ, non possunt esse determinatæ ad actus bonos; nec perfecte determinantur, nisi per habitus. Unde virtutes humanæ, de quibus loquimur, non sunt potentiæ, sed habitus. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 55, art. 1, sic dicit : « Virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque autem perfectio consideratur præcipue in ordine ad finem suum. Finis autem potentiæ est actus. Potentia ergo dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ. Et ideo hujusmodi potentiæ naturales, secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ sunt potentiæ propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum; sed se habent indeterminate ad multa. Determinantur autem ad actus per habitus. Et ideo virtutes humanæ, sunt habitus. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui pro conclusione : Illud quod perfecte determinat potentiam rationalem ad perfectionem suam, et ad bonum actum suum, est habitus. Sed virtus humana, est hujusmodi (β). Igitur est habitus.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Durandus (dist. 23, q. 3), probando quod officium, vel effectus, aut activitas habitus, non sit determinare actum vel potentiam ad actum. Et quod habitus non sit necessarius ad determinandum actum, probat : Quia determinatio actus est solum secundum rationem universalis et particularis aut singularis. Non enim in rerum natura invenitur aliquis actus qui non sit determinatus in esse naturæ secundum singularitatem, et ad esse moris secundum bonitatem vel malitiam, si sit deliberatus. Sed, secundum conceptum nostrum, possumus intelligere actum in universali, qui, ut sic, indifferenter se habet ad istum actum vel illum, et ad bonum vel malum. Et sicut universale non differt realiter a singulari in quo est, sic actus indeterminatus et determinatus non differunt realiter, sed solum secundum conceptum : quia quod indeterminate concipitur, determinate exsistit; ita quod sua realis exsistentia in rerum natura, est sua realis determinatio ex seipsa formaliter, et non per aliquid ipsi adveniens. Et hoc quantum ad esse naturæ. Sed determinatio actus ad bonum, quantum ad esse morale, non est ex sola singularitate suæ realis exsistentiæ, quia actus malus singulariter exsistit, sicut etiam bonus; sed est formaliter bonus ex conformitate ad rectam rationem, et malus ex difformitate ad rectam rationem. Hoc præmisso, patet primo (α), quod potentia determinatur in seipsa per habitum formaliter; et secundo, inquirendum est an ipsa determinetur per habitum ad determinatum (β) actum. Primum est de se clarum : quia omne subjectum quod est in potentia ad suscipiendum plura sibi invicem incompossibilia, recipiendo unum, determinatur per ipsum, sic quod, illo inexsistente, non potest recipere alterum; sed potentiæ rationales, sunt in potentia ad recipiendum habitus bonos et malos, qui (γ) ad invicem sunt incompossibiles; ergo potentia quæ recipit unum eorum, determinatur per ipsum, sic quod, illo inexsistente, non est indifferens ad recipiendum alterum.

Sed quia habitus habet ordinem ad actum, ideo videndum est an determinet potentiam ad producendum vel recipiendum determinatum actum. Et dicendum est quod ad determinationem actus in esse naturæ, nihil facit habitus bonus vel malus. Cujus ratio est : Quia effectus communis requirit causam communem; sed determinatio actus in esse naturæ, cum sit sua realis singularitas, est effectus communis omni actui exsistenti in rerum natura, sive sit ante habitum, sive post, sive sit bonus, sive sit malus; ergo causa talis (δ) determinationis est communis omnibus actibus, sine quacumque exceptione. Habitus autem non est sic communis etiam (ε) generaliter acceptus, cum ante omnem habitum fuerint actus prædicto modo determinati; et multo minus acceptus in speciali. Quare, etc. Et hæc ratio non solum probat quod habitus non sit causa per se talis determinationis, sed etiam quod nullo modo determinet vel inclinet potentiam ad actum sic determinatum : quia nihil determinatur nec deter-

(α) *illæ.* — Om. Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus.*

(α) *primo.* — Om. Pr.
(β) *ad determinatum.* — *determinatum ad* Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.
(δ) *talis.* — *realis* Pr.
(ε) *etiam.* — *et* Pr.

minari potest ad id quod est omnibus commune (determinatio enim fit ad aliquid speciale); sed singularitas est communis omnibus actibus in rerum natura exsistentibus; ergo nulla potentia determinatur ad producendum actum singularem. Item : ad illud ad quod potentia de sui natura est sic determinata quod non potest in oppositum, non indiget aliquo determinante; sed quælibet potentia, ex natura sua, est sic determinata ad producendum vel recipiendum actum singularem, quod nullo modo potest in oppositum (actus enim universalis nec produci potest, nec recipi); ergo nulla potentia potest determinari ad producendum vel recipiendum actum determinatum determinatione singularitatis, quæ est secundum esse naturæ.

De determinatione autem actus ad bonum vel malum secundum esse morale, aliter dicendum est. Ad hanc enim (α) determinationem, quamvis nihil faciat habitus per se, facit tamen per accidens. Quod enim habitus nihil faciat per se ad talem determinationem, patet : Quia bonitas et malitia actus moralis consistunt in conformitate vel difformitate ejus ad rectam rationem; conformitas autem et difformitas sunt respectus, vel relationes, ad quas non est per se et immediate aliqua actio, sed solum mediante fundamento, ut patet ex 5. *Physicorum* (t. c. 10); et ideo nihil potest esse per se causa talis conformitatis vel difformitatis, seu bonitatis et malitiæ, nisi illud quod est per se causa entitatis actus secundum esse naturæ, quæ est fundamentum talium. Constat autem quod habitus non est per se causa entitatis actus secundum esse naturale : quia nullus effectus potest poni sine sua causa per se; sed actus qui sunt ante habitum, sunt determinatæ entitatis, in qua fundatur conformitas ad rectam rationem, vel difformitas ad eamdem : actus enim quibus generatur habitus bonus, sunt determinate boni; et illi quibus generatur malus habitus, sunt determinate mali. Ergo habitus non est per se causa talis determinationis.

II. Alia argumenta Durandi. — Ulterius arguit Durandus (dist. 23, q. 4), quod habitus non reddat actum facilem vel difficilem in se.

Primo sic. Quando duo actus sunt penitus similes quantum ad omnia quæ sunt in eis, si unus eorum (б) sit facilis, et alter difficilis, vel unus sit facilior altero, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis, et non ex parte actus, ex quo ponitur penitus uniformis. Sed actus præcedens habitum, et actus sequens ipsum, sunt quandoque penitus consimiles quantum ad omnia quæ sunt in ipsis. Ergo, cum actus sequens dicatur facilior actu præcedente, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis. Major satis patet. Sed contra minorem posset aliquis dicere quod est falsa, quia actus sequens habitum semper est intensior quam præcedens. — Sed illud non valet; quia non est verum universaliter quod actus sequens habitum sit intensior quam præcedens. Et, dato quod sic esset, adhuc magis haberetur (α) propositum : quia, in eadem specie, actus intensior est de se difficilior; si ergo actus sequens habitum sit necessario et semper intensior quam actus præcedens, sequitur quod, quantum est de se, erit difficilior; si ergo sit operanti facilior, necesse est quod tota facilitas sit ex parte operantis.

Secundo sic patet idem : Facilitas ex parte operis minuit meritum. Si ergo per habitum facilitas esset (б) conditio operis, sequitur quod habitus diminueret de merito actus; quod est falsum.

Tertio sic : Quia habitus virtuosus est circa bonum et difficile. Sed, si per habitum tolleretur bonitas actus, jam habitus virtuosus non prodesset, sed obesset. Ergo similiter, si per habitum tollatur difficultas, habitus bonus plus obest quam prodest.

III. Alia argumenta Durandi. — Ulterius arguit (dist. 23, q. 2), quod habitus nihil faciat de per se ad intensionem actus.

Primo. Quia illud quod convenit per se habitui acquisito, convenit per se omni tali. Sed intendere actum non convenit omni habitui acquisito. Igitur, etc. Major patet : quia quod convenit per se alicui, convenit per se omni contento sub eo. Minor probatur : Quia omnis habitus acquisitus, vel est intellectualis, vel moralis, ut dicitur in fine 1. *Ethicorum*; sed isti habitus non faciunt per se ad intensionem actus, ut patebit; igitur, etc. Minor hujus patet, inducendo primo in habitibus intellectualibus : verbi gratia de scientia, et opinione, et fide acquisita. Quia qui cognoscit primo aliquam conclusionem ex sola auctoritate dicentis, puta credens eclipsim futuram, ex auctoritate astrologi hanc prædicentis, et nondum habens habitum, si postea firmetur in eo habitus hujus credulitatis, et de eadem vel simili conclusione non habeat nisi auctoritatem, quamvis firmius credat propter veritatem, quam forte expertus est ex dictis astrologi, tamen non clarius cognoscet veritatem dicti quam prius; licet forte adhæreat firmius; quæ firmitas non est primo et solum ex auctoritate, nec ex habitu causato per auctoritatem, sed ex (γ) experientia eventus rerum dictarum ab astrologo. Et si sic esset, adhuc de firmitate non quærimus, sed de claritate cognitionis, quæ sola pertinet ad intensionem actus cognoscendi : firmitas enim adhæsionis nihil facit ad claritatem cognitionis, cum opinans quandoque æque firmiter adhæreat conclusioni opinatæ sicut demonstrator

(α) *enim.* — *omnem* Pr.
(б) *eorum.* — *ex se* Pr.

(α) *haberetur.* — *habetur* Pr.
(б) *facilitas esset.* — *esset facilitas* Pr.
(γ) *ex.* — Om. Pr.

conclusioni demonstratæ, ut dicitur, 7. *Ethicorum* (cap. 3). Similiter, si quis habeat de aliqua conclusione rationem dialecticam vel (α) demonstrativam, et ex frequentatione earum (β) causetur in eo habitus opinionis vel scientiæ, si, post habitum causatum, cognoscat eamdem conclusionem per idem medium per quod prius cognoscebat, non apparet quod propter hoc clarius cognoscat; licet promptior sit exire in actum cognoscendi, quia habet habitum, quo uti potest cum voluerit. Sed de promptitudine non quærimus, sed de claritate cognitionis, quæ sola pertinet ad intensionem actus. Quod autem ita sit, probatur sic : Intensio in actu cognitionis non videtur posse contingere per se, nisi ex parte luminis sub quo aliquid cognoscitur, vel objecti quod repræsentatur, vel potentiæ cognoscentis, vel dispositionis potentiæ per se requisitæ ad receptionem actus : omnia enim alia videntur se habere per accidens ad actum et ad intensionem ejus. Sed habitus intellectualis nihil horum est. Quare, etc. Major patet. Videmus enim intensionem variari in actu ex parte solius luminis : sicut illud quod videtur in lumine solis, clarius videtur quam illud quod videtur in lumine lunæ, cæteris paribus. Item, ex parte præsentationis solius objecti : quia idem visibile præsentatum in eodem lumine, videtur clarius vel obscurius, ratione propinquitatis vel remotionis. Similiter, ex parte potentiæ : quia idem visibile, et in eodem lumine, et in eadem distantia, clarius videt juvenis quam senex; quia potentia visiva, cum sit corporalis, est debilior vel fortior secundum conditionem corporis. Item, ex parte dispositionis per se requisitæ : quia idem visibile æqualiter propinquum, et in eodem lumine, videtur intensius vel remissius ab eadem potentia æque secundum se intensa, si diaphaneitas oculi, quæ per se requiritur ad receptionem speciei vel visionis, sit alia et alia. Et forte istud coincidit cum tertio. His autem exclusis, non apparet unde posset esse varietas intensionis et remissionis in actu. Et sic patet major. Et minor similiter manifesta est : Quia habitus acquisitus non est lumen sub quo aliquid cognoscitur; supponitur etiam quod idem objectum repræsentetur æqualiter ante habitum et post, quia per idem medium repræsentativum; potentia autem intellectiva non suscipit magis et minus; habitus etiam acquisitus non est dispositio necessaria ad recipiendum actum, cum actus præcedat habitum. Quare, etc.

Idem patet **secundo** sic : Si potentia et habitus per se facerent ad intensionem actus, hoc esset : aut quia habitus intenderet potentiam, quæ intensa exiret in actum intensiorem; aut quia, ut quidam dicunt, potentia et habitus essent duo imperfecta agentia supplentia vicem unius perfecti agentis respectu actus intensi, inquantum nullum istorum agentium esset per se sufficiens ad ipsum producendum. Primum non potest dici; quia potentia intellectiva non recipit intensionem, nec remissionem. Nec secundum potest dici. Quia illa principia quæ immediate se habent ad aliquem actum, et propria virtute agunt, habent univoce rationem potentiæ respectu illius actus. Si ergo habitus et potentia se haberent ut duo imperfecta agentia supplentia vicem unius perfecti agentis, cum ad hoc sequatur quod quodlibet illorum immediate se habeat ad actum, et (α) virtute propria (alioquin non essent duo agentia imperfecta supplentia vicem unius perfecti agentis, modo quo ipsi ponunt), sequeretur quod ratio potentiæ univoce conveniret potentiæ intellectivæ et habitui. Hoc autem non est verum : quia, quamvis habitus dicantur potentiæ quædam, hoc tamen non (β) est secundum illam rationem secundum quam potentia activa vel passiva dicta simpliciter dicuntur quædam potentiæ, sed secundum alium modum a prædictis distinctum, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 25). — Item : Principia quæ per se requiruntur ad actum quemcumque perfectum in aliqua specie, videntur necessario requiri ad quemlibet actum ejusdem speciei. Sed habitus non requiritur ad quemlibet actum qui est ejusdem speciei cum actu sequente habitum; quia actus præcedentes habitum non sunt ab habitu, cum tamen sint ejusdem speciei cum actibus sequentibus. Ergo, etc. Minor jam patet. Probatur major. Primo per exemplum eorum : quia, sicut acuties et durities requiruntur in securi ad intense vel velociter secandum, ita requiruntur ad quodlibet secare. Secundo, quia eorumdem effectuum secundum speciem, differentium solum secundum (γ) intensum et remissum, sunt eadem principia secundum speciem, non differentia nisi secundum intensum et remissum. Et sic patet major, et consequenter tota ratio.

Tertio arguit sic : Illud quod natum est per se intendere actum, potest per se solum causare similem, nisi ex parte receptivi sit prævalens resistentia (δ). Sed habitus, secundum se, excluso quocumque alio, non potest causare quemcumque actum. Ergo non facit per se ad intensionem actus. Minor de se patet. Major probatur. Quia, cum intensio actus attendatur secundum ipsam essentiam actus, illud quod potest per se in intensionem actus, potest per se in essentiam ejus, excluso impedimento prævalente. Dico autem *excluso impedimento;* quia, si agens quod intendit actum, esset

(α) *vel.* — *et* Pr.
(β) *earum.* — *eorum* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *secundum.* — *sed* Pr.
(δ) *resistentia.* — *residentia* Pr.

debilioris virtutis quam esset resistentia (α) passi, nihil causaret per se : sicut cum debilis adjungitur forti trahenti navem, et causat motum intensiorem, non oportet quod per se possit causare motum illum navis, quæ forte gravior est quam sit virtus istius debilis trahentis; sed, si nihil resisteret, movens, quantumcumque debilis virtutis, ipsam moveret. Cum ergo potentiæ animæ nullam resistentiam habeant ad actus suos, sed, quantum est de se, sint summe dispositæ, sequitur quod illud quod intendit per se actus earum, possit per se solum causare talem actum secundum speciem, quamvis remissum. Et hæc est major. — Hæc Durandus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (*Quodlibeto* 11, art. 1), probando quod nulla forma absoluta est virtus, nisi ut includit respectum in obliquo et per modum connotati.

Primo. Quia ad hoc quod aliqua forma sit virtus, oportet quod secundum illam aliquis se habeat bene vel male; bonitas autem et malitia consistunt in congruentia vel discongruentia.

Secundo arguit : Quia, variato illo respectu solum, variatur virtus; immo eadem forma quæ erat virtus, fit vitium, propter variationem respectus : ut taciturnitas in juvene est virtus; sed, si fiat doctor, et accipiat auctoritatem loquendi, tunc eadem qualitas fiet vitium. Hoc patet etiam in habitu corporali : quia illud quod est pulchritudo in facie, esset turpitudo in alia parte; vel econtra, turpitudo in naso esset pulchritudo in pupilla, aut alia parte; et quod est sanitas in uno, esset infirmitas in alio. Et hæc omnia variantur secundum congruentiam. Igitur virtus indirecte et in obliquo includit relationem.

II. Argumenta quorumdam. — Arguunt etiam (β) quidam alii, quorum dicta recitat Scotus, probantes quod virtus non sit forma absoluta, sed mera relatio.

Primo. Quia, 7. *Physicorum* (t. c. 17), dicitur quod in justitia et virtute non est motus, eo quod sunt *ad aliquid*. Aut igitur intelligit Aristoteles quod sint *ad aliquid* solum fundamentaliter; et tunc ratio Philosophi non valet; quia sic albedo est fundamentaliter *ad aliquid*, et tamen ad ipsam est motus. Aut intelligit quod formaliter sint *ad aliquid*; et habetur intentum.

Secundo. Quia habitus et virtus non requiritur propter substantiam actus, sed propter modum actus, ad faciliter et prompte agendum. Et ideo non oportet quod sit forma absoluta; sed sufficit quod sit quidam modus realis et consuetudinalis, propter modum actus.

Tertio. Quia isti habitus acquiruntur per actum intellectus et voluntatis, qui sunt actus immanentes.

Quarto. Quia talia corrumpuntur per cessationem actus, sine aliquo positivo corrumpente; quod non esset, si essent formæ absolutæ.

Quinto. Quia non plus requiritur ad agendum in potentia rationali, puta intellectu et voluntate, quam in potentia irrationali. Sed in potentia irrationali non requiritur ad bene et faciliter agendum aliqua qualitas absoluta, ut patet in brutis; equus enim, per modum consuetudinalem, sine aliqua qualitate absoluta, disponitur ad arandum, vel trahendum, et hujusmodi (α). Igitur, etc.

Sexto arguitur. Quia omnes diffinitiones virtutis includunt respectum congruentiæ; nec unquam aliquis virtutem sine isto respectu diffinivit, nec diffinire potest. Ideo Augustinus (2. *de Lib. Arb.*, 4. *Cont. Jul.*, et aliis locis) dicit quod *virtus est bona qualitas mentis*. Et Philosophus, 2. *Ethicorum* (cap. 6), dicit quod virtus est *quæ habentem perficit;* et, ibidem, dicit quod *in medio consistit quoad nos;* et, 7. *Physicorum* (t. c. 17), dicit quod est *dispositio perfecti ad optimum*. Quæ omnia dicunt respectum ad naturam et congruentiam.

Septimo. Quia nullus actus est aut intelligitur virtuosus, nisi secundum circumstantias intellectus fundaret congruentiam, ut patet ex 2. *Ethicorum* (cap. 6) : quia circumstantiæ semper sumuntur ut congruit et oportet, quantum scilicet, et quando, et ubi, et illius gratia oportet.

III. Argumenta aliquorum. — Ulterius arguunt aliqui (apud Aureolum, *Quodlibeto* 11, art. 1) quod virtus nec sit pura qualitas, nec purus respectus, sed ut compositum ex utroque, et ens per accidens.

Primo sic. Omne quod includit res duorum prædicamentorum, qualitercumque includat, est ens per accidens; et non minus si unum in recto, et reliquum in obliquo, quam si utrumque in recto; immo plus, quia magis cadit ab unitate. Hoc patet ex 7. *Metaphysicæ* (t. c. 12), ubi Philosophus dicit quod composita ex substantia et aliis prædicamentis non faciunt unum per se. Et idem judicium est de composito ex quibuslibet duobus prædicamentis. Sed virtus includit absolutum principaliter et in recto, et respectum in obliquo; quorum primum est in genere qualitatis, secundum in genere relationis. Ergo virtus est ens per accidens.

Secundo sic. Aut virtutis essentia consistit totaliter et præcise in puro absoluto; aut non totaliter et præcise, immo respectus includitur partialiter. Sed

(α) *resistentia*. — *residentia* Pr.
(β) *etiam*. — Om. Pr.

(α) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

non potest dici primum : quia, secundum hoc, tertia species qualitatis, et prima, cum sint idem in illo absoluto, non different per essentiam; similiter, virtus et vitium erit idem per essentiam, quia idem absolutum specifice habet rationem virtutis in uno, et vitii in alio; similiter, non erunt qualitates essentialiter oppositæ specifice; quæ omnia absona sunt. Ergo relinquitur quod detur secundum, scilicet quod virtutis essentiam ingrediatur partialiter ipse respetus congruentiæ. Sed omnis essentia habens partem sui absolutam, et partem respectum, est ens per accidens, ut patet in patre et simili. Igitur essentia virtutis erit ens per accidens, dato etiam quod ipse respectus in obliquo sit ejus pars.

Tertio sic. Absolutum sub respectu, actu fundans respectum, est, ut sic, aliquid ultra absolutum : est enim illud quod significatur (α) per hanc propositionem, scilicet *quod potest adesse et abesse, manente eodem absoluto*. Sed omne includens, ultra absolutum, aliquid quod potest adesse et abesse illi, est ens per accidens : includit enim duo, quorum unum accidit alteri; et ita est ens per accidens, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 13), et per diffinitionem accidentis. Igitur virtus, si non præcise importat absolutum, sed ut sub respectu, necessario est ens per accidens. — Confirmatur. Quia actu fundare, nec est absolutum, cum separetur ab eo, nec respectus qui fundatur. Clarum est. Igitur erit habitudo media realis, vel rationis. — Quod etiam confirmatur : quia posse fundare, includit respectum potentiæ, medium inter fundamentum et respectum; quare et actu fundare.

Quarto sic. Ipse repectus congruentiæ se habet ad virtutem ut propria passio, aut sicut pars essentiæ ejus. Sed non potest poni primum. Tum quia propria passio se habet ad subjectum in secundo modo per se; et per consequens, Deus posset facere virtutem sine illo respectu; cujus oppositum dicitur. Tum quia subjectum potest intelligi sine propria passione, quamvis non e converso; et, secundum hoc, non erit ille respectus de cointellectu virtutis. Tum quia virtus acquiritur et variatur specifice ex variatione facta in solo isto respectu; et ita videtur esse differentia intrinseca, reponens in specie, et non passio. Tum quia omne quod acquiritur ad solam variationem, non habet respectum partem sui, nisi sit purus respectus; solo autem statu personæ (6) variato, fit vitium, quod prius erat virtus : sicut patet de taciturnitate, quæ est virtus in juvene, et vitium in sene; et de albedine, quæ est virtus et pulchritudo in cute, et vitium in pupilla. Non potest igitur respectus congruentiæ esse propria passio virtutis, sed potius de essentia ejus, aliquo modo. Sed constat quod omne includens respectum et absolutum, est ens per accidens. Igitur idem quod prius.

Quinto sic. Album est ens per accidens; unde non est in genere, propter duo significare. Sed album solam qualitatem significat, ut dicitur in *Prædicamentis* (cap. *de Substantia*); connotat autem subjectum. Et idem dicit (α) Commentator, 5. *Metaphysicæ*, com. 14, contra Avicennam; dicit enim quod « primo significat accidens, et secundo subjectum ». Ergo nomen quod, ultra significatum, aliquid (6) connotat, est ens per accidens. Sed virtus est hujusmodi (γ). Igitur, etc.

Sexto. Relativum secundum esse, est ens per accidens; ut patet in simili et æquali (δ). Sed virtus est relativum secundum esse, saltem aliquæ virtutes, ut justitia et amicitia : nam diffinitio relativi secundum esse, quæ (ε) dicit quod (ζ) *ad aliquid sunt*(η) *quæcumque, hoc ipsum quod sunt, aliorum sunt,* competit eis; amicitia enim non est ad se virtus, nec justitia, sed sunt ad alterum. Ergo saltem aliquæ virtutes sunt ens per accidens.

Septimo sic. Absolutum sub respectu, ut sic, vel est aliquid ultra purum absolutum, aut aliqua, aut nihil. Sed non potest dici quod nihil. Quia tunc essentia virtutis esset nihil : nam absolutum præcise sumptum, non est essentia virtutis, sed ut sub respectu, per te; ut sic autem est nihil. Ergo necesse est quod vel sit aliqua pluraliter, modo acervi, et sic virtus erit acervus essentialiter, et per consequens ens per accidens; vel quod sit aliquid, et per consequens ens et unum; sed non unum per se, cum includat respectum et absolutum; ergo unum per accidens.

Octavo sic. Philosophus dicit, 1. *Elenchorum* (cap. 13), quod si nomen et oratio idem significant, ut hæc dictio *duplum,* et hæc oratio *duplum dimidii,* sequitur nugatio (θ). Et ideo hoc nomen *duplum* aliter significat dimidium (ι), quam hæc oratio *duplum dimidii*. Quæritur ergo : an virtus præcise significet absolutum, sic quod respectus non cadat in suo significato, sicut nec dimidium (κ) cadit in significatione dupli; aut significet utrumque simul, absolutum in recto, et respectum in obliquo, sicut ista oratio, *duplum dimidii,* significat duplum in recto, et dimidium (λ) in obliquo? Si detur primum, habetur propositum, scilicet quod præcise

(α) *significatur.* — *signatur* Pr.
(6) *personæ.* — *per se* Pr.

(α) *dicit.* — Om. Pr.
(6) *significatum, aliquid.* — *aliquid significatum* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *patet in simili et æquali.* — *pater, simile, æquale,* Pr.
(ε) *quæ.* — Om. Pr.
(ζ) *quod.* — Om. Pr.
(η) *sunt.* — Om. Pr.
(θ) *sequitur nugatio.* — Om. Pr.
(ι) *dimidium.* — Om. Pr.
(κ) *dimidium.* — *dimidii* Pr.
(λ) *dimidium.* — *dimidii* Pr.

significat absolutum, et nullo modo respectum, nec in obliquo, nec in recto; et per consequens, poterit intelligi sine respectu. Si vero detur secundum, sequitur quod, sicut hæc oratio significat ens per accidens, cum dicitur *duplum dimidii*, sic hæc dictio *virtus* significat ens per accidens : quod enim duo significat, sic quod ambo cadunt in suo significato, exprimit ens per accidens.

Nono sic. Non magis fundat terminative absolutum virtutis respectum congruentiæ, quam absolutum albedinis respectum similitudinis : proprium est enim qualitatum, secundum eas, simile et dissimile dici; et, secundum quantitates, æquale et inæquale. Sed nullum nomen est impositum (α) ad significandum albedinem, aut alias qualitates, ut stat sub respectu similitudinis, vel ut fundat ipsum. Ergo nec qualitati, ut fundat respectum congruentiæ, debuit speciale nomen imponi.

Decimo sic. Tota ratio virtutis complete est extra intellectum. Sed respectus congruentiæ complete non est extra intellectum, saltem secundum ponentes quod complementum (β) relationis est ab anima. Ergo ratio virtutis non consistit in absoluto, ut est actu sub respectu congruentiæ.

Confirmatur. Quia, saltem in Deo, attributum justitiæ, et virtutis, et scientiæ, non potest importare divinitatem ut sub tali respectu reali, quia talis non est in Deo; nec rationis, quia tunc tota ratio justitiæ, scientiæ, vel virtutis, non esset in Deo, circumscripto actu intellectus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo ad argumenta Durandi primo loco inducta contra primam conclusionem, dicitur primo, quod omnis actus humanus actualiter exsistens in rerum natura, extra suam potentiam elicitivam, est determinatus ad esse naturæ, quantum ad speciem, non ex se solo formaliter, sed ex suo principio vel termino, secundum quod optime declarat sanctus Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, q. 1, art. 3. — Dicitur secundo, quod quilibet talis actus determinatur in esse naturæ formaliter, quantum ad singularitatem, non ex se solo, sed ex suo subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens recipit individuationem ex suo subjecto, prout dicit sanctus Thomas in multis locis, potissime, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, qˡᵃ 3, in solutione tertii. — Dicitur tertio, quod quilibet talis actus determinatur ad speciem in esse moris, non ex se solo formaliter, sed ex alio. Nam, secundum quod determinat sanctus Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, q. 18, actio humana in generali accepta habet bonitatem vel malitiam ex objecto, et ex circumstantiis, et ex fine. Bonitas autem actus interioris voluntatis dependet ex objecto, ex fine, et conformitate ad rectam rationem, et (α) ex lege æterna, prout diffuse ostendit ibidem, q. 19. Bonitas vero et malitia actus exterioris dependet a voluntate interiori quoad aliquid, et quoad aliquid dependet ex objecto vel materia, et ex circumstantiis, prout ostendit sanctus Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, q. 20. — Dicitur quarto, quod quilibet (β) talis, sicut determinatur formaliter ad singularitatem in esse naturæ ex suo subjecto, ita et in esse moris. — Dicitur quinto, quod actus sequentes habitum, ab illo eliciti, utramque determinationem specificam, tam quoad esse naturæ, quam quoad esse moris, efficienter recipiunt a potentia et ab habitu a quibus eliciuntur. — Dicitur sexto, quod habitus non solum determinat formaliter potentiam in se, immo determinat eam formaliter ad specialem actum producendum vel recipiendum (γ), tam in esse naturæ, quam in esse vel genere moris.

Et ad hujusmodi dicti improbationem, dicitur quod communis causa determinationis actuum vel potentiarum ad suos actus, et commune inclinativum, est illud quod se habet ad potentiam receptivam vel elicitivam per modum formæ et actus primi. Et quia aliquæ potentiæ ponuntur in actu primo per habitus, aliæ vero non, ideo quædam determinantur et inclinantur ad producendum actus suos per habitum, aliæ vero non, sicut declaratum est in prima conclusione. — Cum autem dicit arguens, quod actus præcedentes, sunt prædicto modo determinati, — dicitur quod verum est; quia principium talium non est habitus, sed potentia cum objecto. Secus est de actibus elicitis ab habitu, et sequentibus habitum. Et ideo plura concurrunt ad determinationem sequentium quam præcedentium habitum. — Cum vero dicit quod nihil determinari potest ad illud quod est commune omnibus actibus, etc., — dicitur quod, licet actus positus in esse sit determinatus quoad speciem et individuum in esse naturæ, tamen potentia, ante productionem illius actus, non est quandoque determinata ad producendum actus talis speciei, nec per consequens tale individuum significatum : sicut intellectus possibilis, antequam sit in actu per speciem intelligi-

(α) *impositum*. — *imponi* Pr.
(β) *complementum*. — *completum* Pr.

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *quilibet*. — *quælibet* Pr.
(γ) *producendum vel recipiendum*. — *producendi vel recipiendi* Pr.

bilem, est indeterminatus ad producendum cognitionem asini vel hominis; determinatur autem ad hanc vel illam per speciem intelligibilem, quæ potest dici habitus, ut dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 50, art. 6, et multis aliis locis. — Cum vero ulterius dicit quod quælibet potentia de sui natura est determinata, etc., — dicitur primo, quod illud est simpliciter falsum : quia multæ sunt potentiæ, quæ ex natura sua nullum actum producere possunt sine actu primo eis superaddito; sicut patet de omni potentia sensitiva et intellectiva, saltem humana, vel (α) creata. Dicitur secundo, quod, licet aliqua potentia sit determinata ad producendum vel recipiendum actum singularem, hoc modo quod non potest producere vel recipere universalem, vel actum non singularem, non tamen est determinata ad producendum vel recipiendum hoc singulare vel illud, nec actum hujus speciei vel illius; et ideo indiget aliquo determinativo. Unde argumentum istud et præcedens peccant per fallaciam æquivocationis; quia æquivocant de hoc quod dico *actus determinatus*. Hoc enim potest habere suppositionem simplicem, vel (β) personalem; vel, aliter loquendo, potest habere suppositionem confusam, vel determinatam. Modo argumenta ista procedunt juxta primum sensum, et conclusio nostra procedit juxta secundum. Concedimus enim quod nulla potentia indiget determinari per habitum ad producendum actum determinatum, si sit suppositio simplex vel confusa; sed, si sit suppositio personalis et determinata, dicimus oppositum; quia multæ sunt potentiæ indifferentes ad actus diversarum specierum, sicut sensus, intellectus, et voluntas. Et ideo frustra laboravit arguens ad probandum illud quod quilibet concessisset sibi gratis : nullus enim, nisi insanus, somniavit quod aliqua potentia produceret actum universalem sine aliqua determinatione ad genus, speciem et (γ) individuum.

Ulterius, cum dicit quod habitus nihil per se facit ad determinandum potentiam vel actum in esse morali, — dicitur quod ad ista duo habitus facit non solum per accidens, immo per se. Quod enim determinet actum ad esse morale, constat; quia, secundum Philosophum, 7. *Ethicorum*, virtutes morales faciunt hominem bene se habere circa finem proximum virtutis, prudentia autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem. De hoc sanctus Thomas, in multis locis, potissime, 1ª 2æ, q. 58, art. 4 et 5; et 2ª 2æ, q. 47, art. 6, et multis aliis locis. — Tunc, ad hujus solutionis improbationem, dicitur primo, quod bonitas vel malitia humanorum actuum non consistit præcise vel principaliter in hujusmodi respectu conformitatis aut difformitatis, sed potius in fundamento hujus respectus, secundum quod in 2. *Sentent.* (dist. 37, 40 et seq.) visum fuit. — Dicitur secundo, quod habitus activitas non immediate attingit tales respectus, sed eorum fundamenta, puta substantiam actus. Et ad hujus improbationem, dicitur quod, licet actus præcedentes sint determinate boni vel mali, et talem determinationem non habeant ab habitu, sicut nec suam entitatem, cum hoc tamen stat quod actus sequentes habitum, suam entitatem et suam determinationem habeant ab habitu, sicut a comprincipio, vel concausa, vel ratione agendi ipsius potentiæ; et hoc non per accidens, sed per se. Aliquid enim est per se causa alicujus individui, quod non est causa omnium individuorum ejusdem speciei. Et hoc maxime apparet ubi talia individua possunt produci a causis diversarum specierum : sicut patet de igne, qui potest produci ab alio igne, et a sole, et multis aliis causis per se facientibus ad ejus productionem. Ideo, sicut non sequitur, *Iste ignis per se producit ignem, igitur sine igne non potest produci ignis*, ita, in proposito, de actu et habitu; sed est fallacia consequentis, vel æquivocationis, arguendo a perseitate causæ ad perseitatem propositionis, et a perseitate inconvertibili ad convertibilem et adæquatam. — Dicitur tertio, quod istud argumentum, sicut et præcedentia, non procedit (α) directe contra conclusionem vel intellectum conclusionis. Cum enim dicitur quod habitus est necessarius ad determinandum potentiam ad actum in esse morali, non est sensus conclusionis, quod potentia nuda, sine habitu, eliciat actum indifferentem in essentia morali, aut quod sine habitu non possit producere aut recipere actum qui (β) sit determinate bonus aut determinate malus, sed hoc sit tantum ex habitu. Et ad hunc sensum procedunt omnia dicta Durandi. Sed intellectus conclusionis est, quod potentia non habituata non plus inclinatur ad bonum moraliter quam ad actum moraliter malum, nec inclinatur ad agendum delectabiliter aut faciliter aut prompte, sed remanet in quadam confusa potentialitate ad hoc objectum et illud, et similiter ad actum bonum et malum, et similiter ad talem modum operandi et oppositum; vel potius est inhabilis ad unum illorum, quantum est ex se; sed per habitum inclinatur ad hoc objectum, et retrahitur ab opposito (et idem dico de actu et de modo operandi) : sicut patet de habitu temperantiæ, qui inclinat concupiscibilem ad certa objecta, et ad certos actus et modos (γ) operandi. Unde omnia argumenta ista sunt sophistica.

II. Ad alia argumenta Durandi. — Ad argumenta vero secundo loco inducta contra eamdem conclusionem, dicitur

(α) *vel.* — Om. Pr.
(β) *vel.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

(α) *procedit.* — *procedunt* Pr.
(β) *qui.* — *quod* Pr.
(γ) *modos.* — *multos* Pr.

Ad primum, quod responsio ibidem data, probabilis est, quæ negat minorem : nunquam enim actus (α) præcedens habitum, per omnia similis est aut æqualis actui sequenti habitum et elicito ab habitu. Et de hoc beatus Thomas, 2ª 2æ, q. 23, art. 2, sic dicit : « Nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa (β), nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos (γ) a Deo; et, secundum hoc, *disponit omnia suaviter,* ut dicitur, *Sapientiæ* 8 (v. 1). Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc, esset iste actus imperfectior actibus naturalibus, et actibus aliarum virtutum; nec esset facilis et delectabilis. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1. *Sent.,* dist. 17, q. 1, art. 1, et multis aliis locis. — Cum autem arguens ad probationem minoris adducit instantiam de intensione actus, etc., — dicitur quod non valet; quia nos non dicimus quod omnis actus sequens habitum sit intensior quolibet actu præcedente habitum. Unde beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 52, art. 3, sic dicit : « Quia usus habituum in voluntate hominis consistit, sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus, etc. » Et simile dicit, 2ª 2æ, q. 24, art. 6. Dicimus autem quod quilibet actus elicitus ab habitu, potissime secundum proportionem habitus, est perfectior actibus præcedentibus habitum, etsi non intensione (δ). Item, posito quod diceremus quod actus sequens habitum esset semper intensior, non ideo potest argui quod esset difficilior quam præcedens habitum; quia plura principia concurrunt ad secundum quam (ε) ad primum, ut patet de se. Vel, dato quod esset difficilior in se, non tamen ipsi potentiæ agenti, ut post dicetur.

Ad secundum respondit in forma sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 23, q. 1, art. 1, ubi arguit sic, in quarto loco : « Difficultas cooperatur ad meritum. Sed habitus tollit difficultatem. Ergo ad actus illos quibus meremur, non sunt dandi nobis habitus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, sicut dicitur, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 1), difficultas potest esse ex nobis, et ex rebus; et similiter facilitas. Facilitas ergo quæ est ex ratione actuum qui non sunt magni ponderis, diminuit, quantum est in se, rationem meriti; sed facilitas quæ est ex promptitudine operantis, meritum non diminuit respectu præmii essentialis, sed auget : quia quanto charitate majori facit, tanto facilius tolerat, et magis meretur. Et similiter, quanto delectabilius operatur propter habitum virtutis, tanto actus est delectabilior, et magis meritorius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non omnis facilitas operis minuit meritum (immo quandoque talis facilitas auget meritum); sed illa facilitas operis meritorii (α) quæ consurgit ex levitate operis, quia est parvi ponderis in se. Et si dicatur quod ex hoc sequitur propositum arguentis, scilicet quod talis facilitas non est conditio operis in se, sed solum operantis; — dicitur quod argumentum non concludit nisi quod causa facilitatis sit ex parte operantis, non autem quod facilitas non sit formaliter in actu : facile enim et difficile dicuntur relative, sicut magnum et parvum; et ideo aliquid est formaliter facile respectu alicujus, quod est difficile respectu alterius.

Ad tertium dicitur quod non est simile de bonitate actus et de difficultate; quia primum est de necessitate actus virtuosi, non autem secundum. Item, virtus vel habitus non tollit totaliter difficultatem actus; quia actus qui est difficilis, est difficilis (β) in se, vel respectu ad potentiam habituatam. Item, dato quod habitus tollat difficultatem actus, facit tamen actum meliorem. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 27, art. 8, in solutione tertii, sic dicit : « Plus facit ad rationem meriti et virtutis *bonum* quam *difficile.* Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium; sed solum illud quod est sic difficilius, ut etiam sit melius. » Item, 1ª 2æ, q. 114, art. 4, in solutione secundi, sic dicit : « Opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo, ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas (γ) non minuit laborem, immo facit aggredi opera maxima (δ) : *magna enim operatur, si est,* ut dicit Gregorius in quadam homilia (30 in Evang.). Alio modo, ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile, quod non prompta voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et a charitate tollitur. » — Hæc ille. — Et sicut dicit ipse de charitate, ita potest dici de aliis habitibus virtutum : scilicet quod tollunt difficultatem quæ impedit meritum, non autem difficultatem quæ auget meritum.

Posset tamen brevius ad omnia supradicta dici, et difficultas præmissa ab humeris facilius excuti,

(α) *actus.* — Om. Pr.
(β) *activa.* — *passiva* Pr.
(γ) *præstitutos.* — *præscitos* Pr.
(δ) *unde in aliis.* — Ad. Pr.
(ε) *quam.* — *quantum* Pr.

(α) *meritorii.* — *meriti* Pr.
(β) *est difficilis.* — Om. Pr.
(γ) *charitas.* — *necessitas* Pr.
(δ) *aggredi opera maxima.* — *augeri opera maxime* Pr.

dicendo quod habitus non facit actum facilem aut difficilem in se, sed facit quod fiat faciliter aut difficiliter. Opus autem vel actum fieri faciliter, est ipsum fieri prompte, sine necessitate præcedentis inquisitionis aut deliberationis. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 1, art. 1, sic dicit : « Habitibus virtutum ad tria indigemus. *Primo,* ut sit firmitas in sua recta operatione : quia potentia quæ ab alio principio in sua recta operatione dependet, facile immutatur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerit stabilita. *Secundo,* ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem (α) de opere : sicut patet de eo qui vult considerare, nondum habens habitum scientiæ; et qui vult secundum virtutem agere (β), habitu virtutis carens. Unde dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 8), quod repentina sunt ab habitu (γ). *Tertio,* ut perfecta operatio delectabiliter compleatur. Quod quidem fit per habitum, qui, cum sit inclinativus per modum naturæ, operationem sibi propriam quasi connaturalem reddit, et per consequens delectabilem; nam convenientia est delectationis causa. Unde Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 8), ponit signum habitus generati, delectationem in opere exsistentem. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus patet quod prius dictum est, scilicet quod habitus facit prompte et faciliter operari. — Verumtamen, præter prædictum modum facilitatis, oportet dicere quod per habitum redduntur opera facilia : operanti enim sine habitu, essent ei difficilia; sicut patet de temperato, cui facile est moderari passiones, quod difficile est (δ) incontinenti; et similiter, habenti magnam charitatem facile est vincere omnem tentationem, quod difficile vel impossibile est habenti parvam charitatem, vel carenti charitate et gratia. Et de hoc diffuse loquitur sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 31, q. 1, art. 3, ubi sic dicit : « Resistere tentationi dicitur dupliciter : uno modo, ut quis a tentatione non vincatur; alio modo, ut quis tentationem vincat. Dicitur enim quis a tentatione vinci, quando a proposito bono retrahitur per tentationem in consensum peccati : sicut est in incontinente, qui habet rectam rationem, sed deducitur. Qui enim non habet bonum propositum, ut intemperatus, sive luxuriosus, non vincitur; quia libenter illud agit. Vincit autem qui non solum a tentatione superveniente non vincitur, nec in actum peccati deducitur, sed etiam, ex magnitudine virtutis, quasi nihil tentationem parvipendit. Qui vero difficultatem a tentatione patitur, sed non deducitur, resistit quidem tentationi, cum non consentit; sed non vincit, proprie loquendo. Loquendo ergo primo modo de resistentia peccati, sic quælibet charitas potest resistere peccato, propter liberum arbitrium liberatum a servitute peccati; quamvis difficultatem patiatur, propter tentationis impulsum. Loquendo vero de tentatione secundo modo, sic charitas quæ est parva in principio tentationis, potest tentationibus resistere; quia in fine tentationis fit magna; cum Deus pugnanti semper auxilium administret. Si tamen ponatur quod semper parva permaneret, non posset per modum dictum tentationi resistere. » — Hæc ille. — Item, *Quodlibeto,* 4, art. 19, sic dicit : « In operibus virtutum duo sunt attendenda : scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum, quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed etiam a non habente virtutem : sicut aliquis non habens justitiam, potest facere aliquod opus justum. Sed si attendamus ad modum faciendi, ille qui non habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet; nec ille qui habet parvam, sicut ille qui habet magnam, qui operatur faciliter, et prompte, et delectabiliter; quod non ita facit ille qui caret virtute, vel parvam habet. Sic ergo dicendum est quod hoc opus quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum charitas perfecta, sed etiam imperfecta; et quod plus est, ille etiam qui caret charitate, secundum illud Apostoli, 1. *Corinth.* 13 (v. 3) : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habeam,* etc. Sed charitas perfecta hoc facit prompte, et delectabiliter; sicut patet de Laurentio et Vincentio, qui (α) in tormentis hilaritatem ostenderunt. Hoc autem non potest facere charitas imperfecta, vel ille qui caret charitate. » — Hæc ille.

III. Ad alia argumenta Durandi. — Ad argumenta vero quæ tertio loco contra eamdem primam inducit, respondendum est.

Ad primum siquidem, dicitur quod major potest probabiliter negari : quia intendere actum potest convenire alicui habitui acquisito, non ex sola ratione generis, scilicet inquantum habitus est, sed ex ratione propriæ speciei, vel generis proximi, puta inquantum est habitus partis appetitivæ. Hoc autem dico, quia habitus intellectualis aliter se habet ad actum quam moralis, sicut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 56, art. 3, ubi sic dicit : « Virtus est habitus quo quis bene utitur. Dupliciter autem aliquis habitus ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per hujusmodi (β) habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum : sicut per habi-

(α) *inquisitionem.* — *mansionem* Pr.
(β) *agere.* — *degere* Pr.
(γ) *ab habitu.* — *habituata* Pr.
(δ) *in.* — Ad. Pr.

(α) *qui.* — *quæ* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

tum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi; non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur; potest enim grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte illa facultate utatur : sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operanda, sed etiam facit ut juste operetur, etc. » — Hæc ille. — Item, q. 57, art. 1, sic dicit : « Duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus. Uno modo, quia facit facultatem bene operandi. Alio modo, quia cum facultate facit bonum usum. Et hoc pertinet solum ad illos habitus qui pertinent ad vim appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solum intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri (hoc est enim bonum opus intellectus); non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet in se habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum, in his quorum habet scientiam; sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas, vel justitia, facit etiam bene uti speculativis habitibus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod habitus partis intellectivæ aliter se habent ad actum potentiæ quem informant, et aliter habitus partis appetitivæ. Et ideo non sequitur, si secundi intendant actum, vel per se faciant ad intensionem actus, quod etiam primi hoc faciant.

Dicitur secundo, quod, concessa majore in aliquo sensu, minor est neganda. Quia omnis potentia habituata potest intensiorem actum elicere quam potentia non habituata; et hoc, si utatur habitu suo ad intendendum actum per imperium voluntatis. Non tamen oportet quod per habitum possit intendere omnem actum suum, sed tantum illum ad quem habitus ordinatur. Et ideo apparet quod probationes minoris in hoc sensu intellectæ, non valent. Cum enim dicit quod habitus creditivus (α) non causat evidentiam aut claritatem cognitionis, etc., — apparet quod peccat per fallaciam consequentis, arguendo a negatione inferioris ad negationem superioris; quia talis habitus, licet non intendat cognitionem, tamen intendit assensum, qui est quidam actus intellectus. — Nec valet quod dicit, quod hic solum quærimus de intensione et claritate cognitionis, etc. Hoc enim non est verum, sed quærimus in generali, utrum habitus faciant per se ad intensionem cujuscumque actus. — Per simile, patet quod nihil valet illud quod dicit de habitu causato per rationem dialecticam vel demonstrativam (α) : quia, licet talis habitus non causet majorem claritatem aut evidentiam quam actus a quibus causabatur, causat tamen intensiorem assensum; assensus autem est actus quidam intellectus; et de hoc sicut de aliis quærimus. — Ad rationem autem quam ad hoc inducit, patet per idem : quia solum concludit, si aliquid concludat, quod habitus acquisitus non causat novam claritatem aut evidentiam, nec aliquid horum duorum intendit; sed non concludit quin possit facere ad intensionem aliorum actuum intellectus ad quos habitus directe ordinatur, cujusmodi est assensus, vel judicium, et hujusmodi (β). Verumtamen nec illud sufficienter concludit : quia, ut dictum fuit, species intelligibilis est quidam habitus; et tamen, secundum majorem vel minorem perfectionem speciei intelligibilis in repræsentando distincte objectum intelligibile, contingit major vel minor claritas aut evidentia, et intensior vel remissior cognitio in intellectu. Et cum dicit quod habitus non est lumen quo aliquid cognoscitur, etc., — non obstat : quia habitus de quo loquimur, est lumen, quoad cognitionem; et est dispositio necessaria potentiæ, ad hoc quod cognoscat. Item, sicut prius dictum est (γ), hæc probatio solum procedit de habitibus partis intellectivæ, non autem de appetitivis.

Quomodo autem species intelligibilis illustrata lumine intellectus agentis dicatur habitus, ostendit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, q[la] 2, ubi sic dicit : « Nulla potentia passiva potest exire in actum, nisi completa per formam sui activi, per quam fit in actu; quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter : uno modo, per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari; alio modo, per modum qualitatis et formæ, quando impressio activi jam facta est connaturalis ipsi passivo; sicut etiam Philosophus in *Prædicamentis* (cap. *de Qualitate*) distinguit passionem et passibilem qualitatem. Sensus autem potentia passiva est; quia non potest esse in actu omnium ad quæ se extendit sua operatio per naturam potentiæ. Non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores; et ideo oportet quod visus sit cognitivus omnium colorum secundum quod est potentia omnes colores quodammodo, et sic patiendo a coloribus, fit in actu, et eis assimilatur, et cognoscit eos. Similiter etiam intellectus est cognitivus omnium entium; quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura

(α) *creditivus.* — *crediturus* Pr.

(α) *demonstrativam.* — *determinativam* Pr.

(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(γ) *et.* — Ad. Pr.

potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum : hoc enim est solius Dei, qui (α) est fons omnium entium, omnia quodammodo in seipso præhabens, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 5). Et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui (β) sit potentia passiva, id est, receptiva. Unde nec sensus nec intellectus possibilis possunt operari, nisi per sua activa perficiantur vel moveantur. Sed quia sensus non sentit nisi apud præsentiam sensibilis, ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui activi per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem, quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formæ connaturalis factæ. Et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est connaturale, firmiter manet, et in promptu est homini uti sua naturali virtute, et est ei delectabile, quia (γ) naturæ est conveniens; ideo habitus est difficile mobilis, sicut scientia, et eo potest homo uti cum voluerit, et reddit operationem delectabilem. Sicut autem in sensu visus est duplex activum, unum quasi primum agens et movens, scilicet lux, aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem; ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis, et (δ) quasi movens motum est (ε) species facta per ipsum intelligibilis in actu. Et ideo habitus intellectivæ partis conficitur ex lumine et specie intelligibili illorum quæ per speciem cognoscuntur. » — Hæc ille. — Ex quibus sequitur quod aliquis habitus facit ad substantiam et ad intensionem actus; et quod aliquis habitus est lumen necessarium ad intellectionem, et dispositio necessaria potentiæ ad agendum.

Ad secundum argumentum dicitur quod potentia et habitus concurrunt ad eumdem actum producendum vel intendendum : non primo modo, scilicet quod habitus intendat potentiam, licet eam perficiat; nec secundo modo, scilicet quod potentia et habitus sint duo agentia partialia supplentia vicem unius perfecte agentis (ζ), quia habitus non est *quod,* sed *quo;* sed tertio modo, quia scilicet potentia est *quod* agit, ut ita dicamus, et habitus est *quo* agitur, vel ratio agendi, vel perfectio potentiæ ad agendum. Et si contra hoc velit militare per suam probationem, quia illa principia quæ immediate se habent, etc.; — dicitur quod hoc habet verum in illis principiis quorum quodlibet est *quod* agit; non habet autem necessitatem ubi unum est *quod,* aliud *quo;* sicut patet de sensu et specie qua informatur. — Ad secundam improbationem, dicitur quod major est manifeste falsa; quia plura requiruntur ad actum perfectum quam ad actum imperfectum. — Et ad hujus majoris primam probationem non oportet nos respondere : quia tale exemplum non ponit sanctus Thomas, sed Heruæus, vel aliqui alii; ideo ipsi respondeant, si volunt. Potest tamen dici quod acuties non requiritur ad quodlibet secare, sed solum ad perfecte secare. — Pro secunda vero probatione ejusdem majoris, quæ magis urget, dicitur primo, quod, si loquamur de habitu incomplexorum, puta de specie intelligibili, illa requiritur ad omnem actum intellectus, intensum, vel remissum. Si vero loquamur de habitu respectu complexorum, puta principiorum, vel conclusionum, tunc dicitur quod actus eliciti a potentia habituata secundum proportionem habitus, non solum differunt secundum intensum et remissum, sed aliter : quia, ut sæpe dictum est, potentia habituata elicit actum delectabiliter, firmiter, et prompte; quod non facit potentia non habituata. Item, manifeste falsum est quod eorumdem actuum secundum speciem, solum differentium secundum intensum et remissum, necessario sunt eadem principia secundum speciem, solum differentia secundum intensum et remissum, et hoc ubi idem effectus secundum speciem potest a diversis causis specie differentibus et suo effectui æquivocis produci; sicut patet de igne, qui potest produci ab alio igne, et a sole, et a silice percusso, et multis aliis causis : nam constat quod talium causarum specie differentium effectus sunt ejusdem speciei, differentes solum penes intensum et remissum. Sic in proposito : dicendum est quod actus intensus et remissus in eadem specie possunt procedere a principiis diversarum specierum, potissime quando talia principia sunt partialia, et non totalia; cujusmodi (α) est habitus concurrens cum potentia ad productionem actus.

Ad tertium, negatur major, loquendo de illo quod per se intendit actum non ut principium *quod,* sed ut *quo,* nec est agens, sed perfectio agentis, vel ratio agendi. Tale enim est (β) quod potest facere de per se ad intensionem actus, una cum potentia; nec tamen per se solum sufficit causare actum : sicut patet de specie in sensu vel intellectu, quæ, una cum potentia cognitiva, concurrit ad causationem et ad intensionem actus, et tamen non sufficit se sola producere actum. — Et ad probationem majoris (γ), dicitur quod illud quod per se facit ad intensionem actus, per se facit ad essentiam ejus producendum; sed utrobique concurrit sicut causa partialis, vel potius non ut *quod,* sed ut *quo,* nec proprie sicut agens, sed sicut perfectio agentis; et ideo, sicut per se solum non sufficit actum intendere, ita nec suf-

(α) *qui.* — *quod* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.
(γ) *quia.* — *quod* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.
(ε) *est.* — Om. Pr.
(ζ) *agentis.* — *agentes* Pr.

(α) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *majoris.* — *minoris* Pr.

ficit illum se solo producere; sed ad utrumque potest per se concurrere, modo prædicto.

Et hoc sufficiat ad dicta Durandi.

Verumtamen sciendum quod sanctus Thomas aliquando visus est dicere, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q[la] 2, in solutione secundi, quod habitus non facit ad substantiam actus. Dicit enim, ibidem, sic: « In actu duo sunt consideranda : scilicet actus substantia, et forma ipsius, a qua perfectionem habet. Actus igitur secundum suam substantiam, principium est naturalis potentia; sed secundum suam formam, principium ejus est habitus, etc. » Sed ex dictis ejus, tam ibi quam alibi, apparet quod non fuit mens ejus, quod habitus nullo modo faciat ad substantiam actus; sed intendit quod non ita directe facit, nec ita necessario requiritur ad substantiam actus, sicut ad ejus complementum (α) et perfectionem, quæ est ex parte objecti, vel ex parte modi agendi. Habitus enim determinat potentiam ad determinatum objectum et modum agendi, sicut ostendit ipse, in *de Veritate,* q. 20, art. 2, ubi sic dicit : « Oportet scire quid sit habitus, et ad quid indigemus habitibus. Quantum igitur in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: scilicet propter conditionem naturæ; et propter rationem ipsius potentiæ; nec immerito, cum actio, quæ a potentia procedit, a natura etiam dependeat, quæ est potentiæ origo. Ex parte quidem naturæ, indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando scilicet operatio talis est, quæ facultatem et conditionem naturæ excedit : sicut conditionem humanæ naturæ excedit, ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hæreditatis ejus consors; unde ad hanc operationem indiget nostra potentia affectiva habitu charitatis. Ex parte autem potentiæ, quando potentia est ordinata ad objecta universalia; sicut visus ad cognoscendum omnes colores : non fuit autem possibile ut in organo visivo essent omnes colores in actu; et ideo aliter ordinatum est, ut scilicet potentiæ visivæ possit superaddi similitudo cujuslibet coloris, et sic in actum visionis progrediatur. Sciendum tamen est, quod illud quod superadditur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, et quandoque per modum passionis. Per modum passionis, quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur subito, et etiam transit; sicut Philosophus dicit, in *Prædicamentis* (cap. *de Qualitate et Quali*), ruborem esse passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis, propter verecundiam, in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum (α) efficitur quasi connaturale ipsi recipienti. Et inde est quod habitus dicitur a Philosopho (ibid.) qualitas difficile mobilis. Inde etiam est, quod operationes ex habitu procedentes, delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur; quia sunt quasi connaturales effectæ. Ea igitur quæ superadduntur potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero animæ intellectivæ, per modum habitus : quia sensitiva pars animæ agitur instinctu naturæ, magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari quandocumque libet. » — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco inducta contra secundam conclusionem respondendo, præmittenda sunt aliqua. Primum est, quod non est mens sancti Thomæ, quod virtus de qua loquitur quæstio, sit pura relatio aut respectus. Secundum est, quod mens sua fuit, quod virtus includit respectum ad aliquid. De prædictis duobus sanctus Thomas, super 7. *Physicorum* (lect. 5), exponens illud Aristotelis (t. c. 17), *Neque enim in habitibus, habitus enim et virtutes et malitiæ sunt, virtus autem omnis et malitia ad aliquid sunt,* etc., sic dicit : « Habitus qui sunt in prima specie qualitatis, etiam corporales, sunt quædam virtutes et malitiæ. Virtus enim universaliter cujuslibet rei, est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; unde virtus corporis dicitur, secundum quam bene se habet et bene operatur, ut sanitas; econtrario de malitia, ut de ægritudine. Omnis autem virtus et malitia dicuntur *ad aliquid.* Et hoc manifestat per exempla. Sanitas enim, quæ est quædam virtus corporis, est quædam commensuratio calidorum et frigidorum. Et dico hanc commensurationem fieri per debitam proportionem eorum quæ sunt intra, id est (β), humidorum vel humorum ex quibus componitur corpus, ad invicem, et ad corpus. Aliqua enim contemperatio humorum est sanitas in leone, quæ non esset sanitas in homine, sed ejus extinctio; quia cum ea humana natura stare non posset. Similiter, pulchritudo et macies dicuntur *ad aliquid.* Sumitur autem hic macies pro dispositione qua aliquis est expeditus ad motum (γ) et actionem. Hujusmodi (δ) enim sunt dispositiones ejus quod perfectum est in sua natura, per comparationem ad optimum, id est, ad finem, qui est operatio : ex hoc enim hujusmodi disposi-

(α) *complementum.* — *completum* Pr.

(α) *receptum.* — *receptivum* Pr.
(β) *intra, id est.* — *infra* Pr.
(γ) *motum.* — *modum* Pr.
(δ) *Hujusmodi.* — *Hujus* Pr.

tiones virtutes dicuntur, quia bonum faciunt habentem, et opus ejus bonum reddunt; et sic dicuntur per relationem ad bonum opus, quod est optimum rei. Et ne aliquis accipiat *perfectum* illud quod jam adeptum est finem, dicit quod *perfectum* hic accipitur hoc quod (α) est sanatum et dispositum secundum naturam. Non autem hoc est intelligendum quod hujusmodi habitus et dispositiones, hoc ipsum quod sunt, *ad aliquid* sunt, quia sic non essent in genere qualitatis, sed relationis; sed quia eorum ratio ex aliqua relatione dependet. Quia igitur hujusmodi habitus *ad aliquid* sunt, et in *ad* (β) *aliquid* non est motus, neque generatio, neque alteratio, ut in 5. *Physicorum* (t. c. 10) probatum est, manifestum est quod in (γ) hujusmodi habitus non est alteratio primo et per se; sed eorum transmutatio consequitur aliquam priorem transmutationem calidi, aut frigidi, aut (δ) alicujus hujusmodi (ε), sicut etiam relationes esse incipiunt per consequentiam ad aliquos motus. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 4, q^la^ 2, sic dicit : « Quidam dicunt quod virtus supernaturalis quæ est in sacramentis, non est nisi quidam ordo ad aliquid. Sed hoc nihil est dictu : quia virtus semper nominat principium alicujus actionis; *ad aliquid* autem, sive (ζ) relatio, non potest esse principium actionis, vel terminus, ut probatur, 5. *Physicorum* (t. c. 10); et ideo ille ordo nullo modo potest habere nomen virtutis, neque rationem. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 3, q^la^ 3, sic dicit : « Virtus, proprie loquendo, includit respectum ad aliquid cujus sit principium, sicut currendi, vel essendi, etc. » Item, *de Veritate*, q. 21, art. 6, sic dicit : « Aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo, sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum : sicut hoc nomen *pater*, vel *filius*, vel *paternitas* ipsa. Quædam vero dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam concomitatur quidam respectus; quamvis non sit impositum ad ipsum respectum significandum : sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandum quamdam qualitatem, quam sequitur quidam respectus; non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum, ratio boni respectum implicat : non quia nomen boni significet ipsum respectum solum; sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem importatus in nomine boni, est habitudo perfectivi (η), secundum quod aliquid habet perficere, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rebus. » — Hæc ille. — Sicut autem dicit de hoc nomine *bonum*, ita potest dici, secundum mentem ejus, de hoc nomine *virtus* vel *vitium*. — Ex quibus apparet quod virtus non dicit purum respectum, nec purum absolutum; sed dicit quoddam absolutum, quod concomitatur respectus; et utrumque importat, sed absolutum principaliter, respectum vero secundario et in obliquo, sicut dicendo *habitus factivus boni operis*.

His præmissis, dicitur

Ad primum (quod est Aureoli), quod recte concludit quod virtus includat respectum secundario et (α) in obliquo, non autem principaliter et (β) in recto. Et in hoc non discordat cum sancto Thoma, sed declarat eum, nolens aut volens.

Ad secundum (quod est ejusdem) dicitur primo, quod, loquendo de virtutibus (γ) exsistentibus in potentiis animæ, de quibus est præsens sermo, concedendum esset, in aliquo casu, quod eadem forma et qualitas quæ (δ) est virtus, posset esse non virtus, et ipsa manens esse et non esse virtus, utputa si perderet formam vel perfectionem quam recipit a superiori virtute. De hoc sanctus Thomas, 2^a^ 2^æ^, q. 4, art. 5, sic dicit : « Fides formata, est virtus. Fides autem informis, non est virtus; quia, etsi habeat perfectionem debitam actui fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis : sicut etiam, si temperantia esset in concupiscibili, et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus; quia ad actum temperantiæ requiritur actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus. » — Hæc ille. — Et in articulo præcedenti, scilicet quarto, ostendit quod idem habitus est quandoque fides formata, et postea informis. Simile ponit, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 1 : scilicet quod idem habitus et qualitas potest desinere esse virtus, quæ prius erat virtus.

Dicitur secundo, quod habitus mentis, qui (ε) prius erat virtus, non desinit esse virtus, illo modo quo dicit arguens, scilicet propter variationem ætatis aut fortunæ personalis; utputa quod habitus qui fuit virtus in juvene vel divite, desinat esse virtus in eodem facto sene vel paupere. Nec valet probatio de taciturnitate aut locutione, aut de effusione pecuniarum et non effusione : quia in talibus actibus non consistit virtus de se, nec significatum virtutis, sed in interiori electione et præparatione animi ad tales actus eliciendum secundum rectam rationem. De hoc sanctus Thomas, 2^a^ 2^æ^, q. 134, art. 1 (arg. 1), arguit

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *ad.* — *aliquid* Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.
(δ) *aut.* — Om. Pr.
(ε) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ζ) *sive.* — *sicut* Pr.
(η) *perfectivi.* — *profectuum* Pr.

(α) *et* — Om. Pr.
(β) *et.* — *est* Pr.
(γ) *virtutibus.* — *verbis* Pr.
(δ) *non.* — Ad. Pr.
(ε) *qui.* — *quæ* Pr.

sic : « Qui habet unam virtutem, habet omnes. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia. Dicit enim Philosophus, 4. *Ethicorum* (cap. 2) : *Non omnis liberalis est magnificus.* Ergo magnificentia non est virtus. » — Hæc ille. — Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum; tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu, vel propinqua dispositione. » — Hæc ille. — Item, q. 152, art. 3, in solutione secundi, sic dicit : « Connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus (α), id est, secundum charitatem vel prudentiam; non autem secundum illud quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius : sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes, deest materia virginitatis (β), scilicet prædicta integritas carnis. Tamen potest habere illud quod est formale in virginitate, ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret : sicut pauper habet in præparatione propositum magnificos sumptus faciendi, si hoc sibi competeret; et similiter, ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi. Et sine hac præparatione animi non potest aliquis esse virtuosus. » — Hæc ille. — Item, q. 144, art. 4, sic dicit : « Senes et virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi, ut, si in eis esset aliquod turpe, de hoc verecundarentur. Unde dicit Philosophus, 4. *Ethicorum* (cap. ult.), quod *verecundia est ex suppositione studiosi.* » — Hæc ille. — Item, articulo primo ejusdem quæstionis, in solutione quinti, sic dicit : « Ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut ulterius aliquis verecundetur; sed ex illo habitu virtutis acquisitæ, sic se habet aliquis, quod magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset. » — Hæc ille. — Ex quibus bene prospectis, apparet quod habitus qui primo fuit virtus moralis, non desinit esse virtus moralis, nec mutatur in vitium, ex variatione ætatis, vel fortunæ, vel status personæ, ipso manente. Sed solum hoc sequitur, quod habitus qui inclinabat ad aliquem actum pro aliquo tempore, vel loco, vel conditione personæ, desinit inclinare ad hoc, mutatis circumstantiis prædictis, et inclinat ad oppositum illorum actuum : sicut habitus magnificentiæ ad aliquid inclinat divitem, ad quod non inclinat eumdem factum pauperem; et similiter, virtus modestiæ ad alia inclinat juvenem quam senem; et idem est de habitu verecundiæ; licet verecundiæ habitus, aut taciturnitatis, non sint perfectæ virtutes, secundum quod dicit beatus Thomas, ubi supra (2ª 2æ, q. 144).

Dicitur tertio, quod habitus corporales, sicut sunt pulchritudo et sanitas, possunt perdere rationem virtutis, et induere rationem vitii vel malitiæ, ex sola variatione proportionis ad subjectum vel naturam cui applicantur. Et in hoc arguens conformiter dicit sancto Thomæ, super 7. *Physicorum*, sicut prius allegatum fuit. Tamen ex hoc non sequitur quod virtus sit relatio; sed solum quod de ratione virtutis sit respectus ad naturam vel subjectum cui inest, vel ad actum ad quem ordinatur. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 49, art. 3, sic dicit : « Habere ordinem ad actum, potest competere (α) habitui, et secundum rationem habitus, et secundum rationem subjecti in quo est habitus. — Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus, ut importet habitudinem quamdam et ordinem ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed quia natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui est operatio, vel aliquod operatum ad quod quis pervenit per operationem, ideo habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens (β) ad finem. Unde, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 25), dicitur in diffinitione habitus, quod *est dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum, aut secundum se,* id est, secundum naturam suam, *aut ad* (γ) *aliud,* id est, in ordine ad finem. — Sed sunt quidam habitus, qui, etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei; si igitur natura rei in qua est habitus, consistit in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiæ est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, importat principaliter ordinem ad actum. » — Hæc ille. — Item, q. 50, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum convenientiam ad naturam, habet (δ) rationem dispositionis. Et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, fit ex (ε) consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem. Primo

(α) *virtutibus.* — *virtutem* Pr.
(β) *virginitatis.* — *virtutis* Pr.

(α) *competere.* — *competens esse* Pr.
(β) *perducens.* — *producens* Pr.
(γ) *ad.* — Om. Pr.
(δ) *habet.* — *habent* Pr.
(ε) *ex.* — *eo* Pr.

autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi (α) habitus et dispositiones. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod habitus corporales, disponentes ad actum primum, habent rationem boni vel mali habitus, secundum quod conveniunt vel disconveniunt suo subjecto; et quod eadem qualitas, per sui intensionem vel remissionem, potest nunc esse subjecto conveniens, et postea disconveniens; ac, per hoc, illa qualitas quæ primo fuit virtus, potest desinere esse virtus, et incipere esse vitium. Verumtamen tales qualitates corporales non habent proprie rationem habitus, et per consequens non habent proprie rationem virtutis. Et quod non habent proprie rationem habitus, ostendit sanctus Thomas, ibidem, q. 50, art. 1, ubi sic dicit : « Si loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam. Et hoc modo sanitas, et pulchritudo, et hujusmodi, habituales dispositiones (ϐ) dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum; quia causæ eorum, ex sui natura, de facili sunt transmutabiles. » — Hæc ille. — Item, q. 55, art. 2, sic dicit : « Virtus humana, de qua loquimur, non potest ad corpus pertinere; sed pertinet tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta quorumdam. — **Ad primum** dicitur quod divisio ibidem data, est insufficiens : quia non ideo probat Aristoteles ad justitiam vel virtutem non esse motum, quia scilicet virtus sit formaliter *ad aliquid* et forma respectiva, nec ideo quia fundat respectum aut relationem; sed ideo quia in sui ratione dicit absolutum principaliter, et respectum secundario (ut primum allegatum est de sancto Thoma, super 7. *Physicorum*); et ulterius, quia alteratio secundum hujusmodi (γ) habitus, præsupponit aliquam priorem alterationem. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 52, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei. In qualitatibus vero primæ speciei, potest esse alteratio per posterius : facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientias et virtutes, ut dicitur in 7. *Physicorum* (t. c. 20). » — Hæc ille. — Et idem ponit expressius, q. 53, art. 3.

Ad secundum dicitur quod aliqui habitus directe et principaliter requiruntur propter substantiam actus; sicut sæpe dictum est de speciebus intelligibilibus, sine quibus intellectus possibilis non potest producere aliquem actum. Aliqui autem habitus, licet non requirantur directe et principaliter propter substantiam actus, sed propter modum actus, tamen coefficiunt ipsam substantiam actus, et illam intendunt, sicut prius dictum est (in solutione argumentorum Durandi). Nullum autem tale potest efficere pura relatio, quæ nec potest esse principium, nec terminus motus.

Ad tertium dicitur quod, licet aliqui habitus causentur per actus immanentes intellectus et voluntatis, tamen primum principium activum talium actuum differt a principio passivo, sicut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 51, art. 2, ubi sic dicit : « In agente quandoque est solum principium activum sui actus; sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales non possunt aliquid assuescere vel dissuescere, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 1). Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum et passivum sui actus; sicut patet in actibus humanis : nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulterius, vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in aliquibus agentibus causari aliqui habitus, non quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia mota, quæ habitus nominatur : sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ex actibus intellectus et voluntatis possunt causari formæ absolutæ, et non solæ relationes.

Ad quartum dicitur, negando majorem. Nam ad corruptionem habituum intellectus et voluntatis, vel sensualitatis, concurrit aliquod positivum corrumpens, sicut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 53, art. 1 et 3. Nam, art. 1, sic dicit : « Secundum se aliqua forma dicitur corrumpi per contrarium; per accidens autem, per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit : sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine. Illi vero habitus quorum subjectum est incorruptibile, corrumpi non possunt per accidens. Sunt tamen quidam habitus, qui etsi principaliter sint in

(α) *hujusmodi.* — Om. Pr.
(ϐ) *dispositiones.* — Om. Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili : sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis; et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte virium inferiorum sensitivarum. Est igitur considerandum si possint hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habeat contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili exsistens, non habet aliquod contrarium; nec iterum (α) intellectui agenti, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde, si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis, et per se, et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut dicit Philosophus, 6. *Ethicorum* (cap. 5), de prudentia, quod non perditur per oblivionem. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui (β) dicitur scientia. Cujus causæ dupliciter potest aliquid esse contrarium. Uno modo, ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit : etenim enuntiationi quæ est, *Bonum est bonum,* contraria est ea quæ est, *Bonum non est bonum,* secundum Philosophum, 2. *Perihermenias* (cap. ult.). Alio modo, quantum (γ) ad ipsum processum rationis (δ), prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut scientiæ. Unde Philosophus (*de Longitudine et brevitate vitæ,* cap. 2) dicit quod *deceptio est corruptio scientiæ.* Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 1 et 2); de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione. Quædam vero sunt in parte appetitiva animæ, quæ sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est movere partem appetitivam. Unde per judicium rationis moventis in contrarium quocumque modo, scilicet ex ignorantia, vel ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod corruptio virtutum habet causam positivam. — Item, art. 3, ostendit quomodo cessatio ab actu non corrumpit habitum, aut virtutem, nisi per accidens. Ait enim sic : « Sicut dicitur in 8. *Physicorum* (t. c. 27), aliquid (α) potest esse movens dupliciter : uno modo, per se, quod scilicet movet per rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; alio modo, per accidens, sicut illud quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab (β) actu causat (γ) corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Habitus enim per se corrumpitur ex contrario agente; unde quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi (δ) habitus diminuuntur, vel etiam totaliter tolluntur per diuturnitatem cessationis ab actu; ut patet in scientia et virtute. Manifestum est enim quod habitus moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus; cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas proprias operationes vel passiones, necesse est quod proveniant multæ operationes et passiones præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent; unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter est etiam ex parte habituum intellectualium, secundum quos homo est promptus ad recte judicandum de imaginatis : cum enim homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imagines extraneæ, et quandoque ad contrarium inducentes, ita quod nisi per frequentiam vel frequentem usum habitus intellectualis quodammodo succindantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium; et sic per cessationem ab actu diminuitur vel corrumpitur habitus intellectualis. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod tam major quam minor sunt falsæ. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 50, art. 3, in solutione secundi, sic dicit : « Vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed, si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in libro 83. *Quæstionum* (q. 36), quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere* (ε), *dolorum metu; quod, cum*

(α) *iterum.* — *intellectum* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.
(γ) *quantum* — *inquantum* Pr.
(δ) *rationis.* — *communis* Pr.

(α) *aliquid.* — *aliquis* Pr.
(β) *alio.* — Ad. Pr.
(γ) *per.* — Ad. Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ε) *abstinere.* — *abstineri* Pr.

in eorum consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis : quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt. » — Hæc ille. — Ex quibus patet : primo, quod non est simile de potentiis irrationalibus et rationalibus; secundo, quod in brutis humana ratione gubernatis generari possunt quædam dispositiones consuetudinales, quæ sunt veræ formæ absolutæ de prima specie qualitatis, et quæ quodammodo dici possunt habitus, et non solæ relationes aut respectus.

Ad sextum et septimum dicitur sicut ad primum Aureoli. Concludunt enim quod virtus in sua ratione includit respectum; quod conceditur; non autem quod sit purus respectus. Et totum hoc conceditur.

III. Ad argumenta aliquorum. — Ad argumenta tertio loco contra secundam conclusionem inducta, optime respondit Aureolus in suo *Quodlibeto*, q. 11 (art. 2), ubi, præmissis multis, finaliter sic concludit : « Virtus non est respectus congruentiæ, nec aliqua relatio essentialiter, ut quidam putaverunt; nec qualitas absoluta in essentia sua, a respectu illo præcisa, ut aliqui dixerunt; nec essentia constituta ex absoluta qualitate et illo respectu, ut alii existimaverunt; sed est qualitas et essentia illi respectui copulata. Et est necessario aliud, copulatum ex qualitate et respectu, et qualitas copulata respectui. Primum enim non est in genere, et est ens per accidens; et nec est qualitas, nec respectus, sed constitutum ex utroque. Secundum vero est in genere, nec est ens per accidens; et est qualitas præcise, quamvis non præcisa, immo copulata. Aliud est enim præcise sincathegorematice, aliud præcisum cathegorematice. Illud enim quod est qualitas, et nihil plus, est præcise qualitas. Sed talis est qualitas respectui copulata. Est enim qualitas, et nihil plus, quia non est respectus cui copulata est, nec aliud nisi qualitas; est ergo præcise qualitas absoluta. Non est tamen præcisa : quia qualitas copulata respectui, non est qualitas præcisa, immo copulata; unde contradictio est quod sit qualitas præcisa simul et copulata. Ignoraverunt igitur prædicti, quod esset dare ultra purum respectum, et purum absolutum, et constitutum ex absoluto et respectu, quartum, scilicet absolutum copulatum respectui. Sed Philosophus hoc declaravit. Tale est enim omne relativum secundum dici, sive sit substantia, sive qualitas. Est enim præcise in genere substantiæ, vel qualitatis; non tamen est qualitas, aut substantia præcisa a respectu, immo copulata. Et, ratione hujus copulationis, impossibile est intelligi vel significari talem substantiam, aut qualitatem, ut sit (α) sine respectu. Et, propter hoc, est relativum secundum dici, et ad convertentiam dicitur, ut manus manuati (α), et scientia scibilis. Et hoc totum patet in *Prædicamentis* (cap. *De his quæ ad aliquid*). Est igitur virtus qualitas, quæ congruit naturæ in qua ponitur, inquantum est illud quod congruit. Non est autem virtus congruum vel congruens concretive, quia tunc esset ens per accidens; sed illud quod congruit : ut albedo in dente, est pulchritudo, inquantum est quod congruit, non quod pulchritudo sit aliquid constitutum ex albedine et pulchritudine. » — Hæc Aureolus, et bene per omnia, nisi quoad hoc quod non ponit alium respectum esse de ratione virtutis, nisi congruentiam qualitatis ad subjectum suum, nulla facta mentione de ordine ad finem vel ad actum. Et in hoc insufficienter dicit, ut patuit superius, in solutione secundi contra secundam conclusionem. Reliqua vero stare possunt.

His præmissis, dicitur **ad primum**, secundum eumdem Aureolum, quod « aliquid includere duo prædicamenta, potest intelligi dupliciter. Primo quidem, per modum copulati et constituti ex duobus prædicamentis : sicut simum, et pater, et simile, et omnia concreta accidentium. Secundo modo, per modum unius prædicamenti alteri copulati : sicut simitas copulatur naso, et prædicamentum relationis termino (β), quod est alterius prædicamenti. In primo sensu, major est vera, quia sic includens duo prædicamenta, est ens per accidens, sicut simum; sed minor est falsa, quia virtus non sic includit duo prædicamenta. In secundo autem sensu, major est falsa : nam simitas esset ens per accidens, et omnis (γ) respectus; et (δ) sic non esset in prædicamento. In hoc autem sensu, minor est vera. — Et cum dicitur quod non minus videtur esse ens per accidens, quod includit unum prædicamentum in recto, et aliud in obliquo, quam si includeret utrumque in recto, — omnino falsum est : quia tunc diceret constitutum ex duobus; nunc autem dicit præcise unum prædicamentum, quamvis non præcisum, sed prædicamentum alteri copulatum; et hanc copulationem exprimit habitudo in obliquo. » — Hæc ille, et bene.

Ad secundum dicit quod « procedit ab insufficienti. Non enim essentia virtutis consistit in absoluto præcise, nec (ε) totaliter, nec partialiter (ζ), immo nec aliquo modo; sed consistit in absoluto copulato respectui. Quamvis enim essentia virtutis, sit absolutum pure (est enim absolutum, et nihil plus); non tamen est absolutum purum, sed copulatum est. Exemplum : Simitas enim est qualitas

(α) *ut sit.* — *nec sic* Pr.

(α) *manuati.* — *manenti* Pr.
(β) *termino.* — *ei* Pr.
(γ) *et omnis.* — *rationis* Pr.
(δ) *et.* — *etiam* Pr.
(ε) *nec.* — *et* Pr.
(ζ) *partialiter.* — *particulariter* Pr.

pure et præcise; non tamen pura et præcisa, immo copulata cum substantia et cum naso. Et sic committitur in hac forma arguendi fallacia figuræ dictionis, mutando *qualiter* in *qualem;* et fallacia consequentis, arguendo ab insufficienti. — Et cum concluditur quod respectus partialiter pertinet et includitur in essentia virtutis; — dicendum quod nullo modo est pars essentiæ, sed terminus copulatus; sicut nec subjectum est pars qualitatis copulatæ : non enim nasus est pars essentiæ simitatis, sed terminus copulatus. Per hoc patet quomodo prima species qualitatis et tertia differunt per essentiam, quamvis idem absolutum reperiri possit in utraque : ut albedo est essentia primæ speciei; sed essentia copulata respectui similitudinis, est secundæ; sed essentia tertiæ speciei est præcisa et non copulata. Constat autem quod essentia copulata, et non copulata, diversæ sunt, et alterius rationis, et diversorum modorum. Unde Simplicius dicit, cap. *de Qualitate,* in fine, quod possibile est idem referre ad aliud prædicamentum, reducentibus nobis singula vel ad diversitates significatorum, vel ad differentiam conceptuum, vel diversos characteres (α). Et per idem patet quod virtus et vitium differunt per essentiam. Quia essentia utriusque est copulata (β) : virtutis quidem, respectui congruentiæ; sed vitii, respectui incongruentiæ. Impossibile est autem quod essentiæ copulatæ contrariis, sint eadem essentia; immo contrariæ. Nec valet hæc forma arguendi : *Albedo est pulchritudo dentis, turpitudo pupillæ; et* (γ) *est eadem per essentiam; ergo idem per essentiam est pulchritudo et turpitudo.* Major enim est falsa, si accipiatur *albedo* per se, præscindendo respectum; sed, si accipiatur copulata, tunc est vera; sed minor tunc est falsa, scilicet quod albedo copulata congruentiæ, et copulata incongruentiæ, inquantum copulata est, sub esse copulato, sit eadem essentia. Unde magis potest oppositum concludi, sic arguendo : *Albedo, non inquantum albedo, sed inquantum albedo copulata respectui congruentiæ, est pulchritudo dentis; albedo, non inquantum albedo, sed inquantum copulata respectui incongruentiæ, est turpitudo pupillæ; sed, ut isti et illi copulata, non est eadem essentia, quamvis, inquantum albedo, sit eadem; igitur pulchritudo et turpitudo nunquam sunt idem.* Probatur minor, quia esse copulatum huic, et esse copulatum illi, non est idem copulatum esse; ergo essentia copulata illi, et huic, non est eadem copulata essentia, per locum a conjugatis. Ex quo patet quod idem absolutum, secundum suam rationem absolutam specificam, non est virtus in uno, et vitium in alio; cujus oppositum assumebatur. Immo, secundum suam specificam rationem, nec est virtus, nec vitium, nec in prima specie qualitatis, sed in tertia (α). Secundum autem quod copulatur huic vel illi respectui, est virtus, vel vitium. Ut sic autem, accidit (β) quod sit talis ratio absoluta specifica, vel talis : quia quæcumque sit, dum tamen isti respectui copuletur, vitium erit; si vero alteri, erit virtus. » — Hæc ille; et quidem satis bene, secundum rem. — Sed logica sua non videtur multum valere. Nam, cum dicit quod hæc forma arguendi non valet, *Albedo est pulchritudo dentis et pulchritudo pupillæ, et hæc albedo est eadem per essentiam, igitur idem per essentiam est pulchritudo et turpitudo,* procul dubio forma arguendi valet, demonstrata eadem albedine in numero, ad concludendum quod idem numero est pulchritudo et turpitudo; vel, si in præmissis non demonstretur idem numero, sed idem specie, forma illa valet ad concludendum quod eadem essentia specifica, est turpitudo et pulchritudo. Nec valet illa suppletio vel additio quam facit in conclusione, quia hoc est arguere ex quatuor terminis ; in conclusione (γ) enim non debet poni nisi quod positum fuit in præmissis. Sed ad illam formam potest dici quod nunquam major et minor sunt simul veræ, licet forte successive, si sit sermo de eadem albedine in numero. Et ideo nec potest concludi quod eodem tempore eadem albedo sit pulchritudo et turpitudo; forte tamen successive posset concedi.

Ad tertium dicit quod « esse copulatum respectui, vel esse sub respectu, vel actu fundare respectum, potest intelligi addere, ultra id quod copulatur, vel quod est sub respectu, vel actu fundat respectum, aliquid medians, secundum rem, vel secundum rationem, inter absolutum et respectum, vel aliquem terminum extrinsecum, scilicet illud cui copulatur. Si primum intelligatur, falsum est, et processus in infinitum. Si vero secundum, verum est. Exemplum de simitate. Esse copulatum ergo dicetur adesse et abesse ei quod copulatur, per solum adesse et abesse respectus cui copulatur, non quod sit aliquod medium, quod habeat adesse vel abesse. Hæ præpositiones autem *sub hoc, cum hoc,* et hæc oratio *actu fundare* non exprimunt præcisum fundamentum, nec ipsum tantum fundatum, nec medium; sed fundamentum intrinsece, et (δ) respectum per modum termini et extrinseci. — Et cum additur in minori (ε), quod illud est ens per accidens, quod includit aliqua duo, quorum unum potest adesse alteri et abesse, etc.; — verum est, si includat per modum cujusdam tertii compositi ex ipsis, sicut

(α) *diversos characteres.* — *diverso charactere* Pr.
(β) *utriusque est copulata.* — *virtutis quæ est copulativa* Pr.
(γ) *et.* — *etiam* Pr.

(α) *tertia.* — *tribus* Pr.
(β) *accidit.* — *accipit* Pr.
(γ) *conclusione.* — *quæstione* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.
(ε) *minori.* — *numero* Pr.

simum. Si vero unum per modum copulati, et alterum per modum termini cui copulatur, non est verum, nisi totum prædicamentum relationis sit ens per accidens; ut masculinitas, et feminitas, et omnes qualitates copulatæ. » — Hæc ille, et bene.

Ad quartum dicit quod « respectus congruentiæ potest comparari vel ad absolutum virtutis, verbi gratia, ad albedinem ipsam, ut albedo est; et sic se habet ut passio, et est in ea fundamentaliter et subjective; vel ad ipsam rationem virtutis, quæ consistit in esse copulato, utpote ad rationem pulchritudinis; et sic respectus non est passio, sed est aliquid essentiæ, non per modum partis, sed per modum termini, sicut in relatione terminus est aliquid relationis, et nasus aliquid simitatis. Secundum hoc ergo non oportet quod possit intelligi virtus, aut vitium (α), sine illo respectu; immo impossibile est. — Et cum ulterius probatur quod sit differentia virtutis essentialis, quia differt a vitio solo respectu, et per istum (ϐ) solum variatur et acquiritur; — dicitur quod aliquid potest considerari vel distingui per aliud dupliciter : primo modo, tanquam per intrinsecum et formale, ut homo per rationale; alio modo, tanquam per extrinsecum et terminum, ut simitas per nasum, relatio per terminum, habitus per actus, et actus per objectum. Nunc, ad propositum : virtus distinguitur a vitio, et variatur, et acquiritur, extrinsece, per respectum, tanquam per terminum; intrinsece autem distinguitur per copulationem ad ipsum. Unde albedo non est formaliter pulchritudo, nec differt (γ) a turpitudine intrinsece per congruentiam, sed per copulationem ad ipsam; sicut concavitas nasi, quæ est simitas, differt a concavitate vel curvitate cruris, quæ est rictus (δ), non per nasum, sed per copulationem ad ipsum. — Cum vero additur quod illud est purus respectus, vel constitutum ex absoluto et respectu, quod variatur, facta sola variatione in respectu extrinseco absoluto; — dicitur quod omittitur tertium membrum, scilicet quod vel est respectus, vel copulatum ex absoluto et respectu, vel absolutum copulatum respectui ». — Hæc ille, et bene; nisi quod melius diceretur, quod copulatio absoluti ad respectum, est quoddam esse derelictum in absoluto ex respectu.

Ad quintum dicit quod « album non significat subjectum in obliquo, et qualitatem in recto; quia nunquam prædicaretur de subjecto. Unde, sicut hæc non est vera, *nasus est simitas*, sic nec esset hæc vera, *corpus est album;* sed diceretur *album corporis*, sicut *simitas nasi*. Significat ergo constitutum ex subjecto et accidente : sed actu et determinate clauditur in suo significato accidens, scilicet albedo; subjectum vero in potentia et indeterminate; quia non determinatur quid sit illud album, an scilicet lapis, vel homo, vel aliquid aliud. Et quia quod actu et determinate significatur, principaliter significatur; est enim ratio quod illud significetur, quod in potentia et indeterminate significatur, sicut album est quodcumque cui inest albedo; idcirco Commentator dicit, 5. *Metaphysicæ* (com. 14), quod « album significat primo quidem accidens, secundo subjectum ». Similiter et Philosophus intelligit hoc, cum dicit (*de Prædicamentis,* cap. *de Substantia*) quod album solam qualitatem significat; quod utique verum est determinate et in actu. » — Hæc ille, et bene.

Ad sextum dicit quod « justitia et amicitia sunt qualitates copulatæ respectibus. Unde Augustinus dicit, in suis *Categoriis* (cap. 12) (α), quod *justitiæ injustitia contraria est.* Et sequitur quod *justitia qualitas est; injustitia igitur qualitas erit.* — Hæc ille. — Dicuntur autem magis ad alterum quam aliæ, quia copulantur alicui respectui, cui non aliæ. Nam cæteræ virtutes sunt copulatæ respectui congruentiæ et debiti ad hominem in se, amicitia vero et justitia respectui debiti unius hominis in ordine ad alterum. Est ergo amicitia virtus ad alterum, temperantia ad se, propter istam rationem. » — Hæc ille, et bene.

Ad septimum dicit quod « absolutum ut sub respectu, vel ut copulatum respectui, est, ultra absolutum, aliquid quod se habet non per modum partis, sed per modum termini; nec propter hoc est aliquid unum copulatum ex utroque. Exemplum : respectus cum termino est aliquid ultra præcisam realitatem respectus, et non nihil; est enim aliquid non partiale, sed terminans. » — Hæc ille, et bene.

Ad octavum : « Dicendum, inquit, quod, cum significare sit intellectum constituere, 1. *Perihermenias,* oportet loqui de significato proportionaliter intellectioni. Nunc autem simitas concipitur eodem actu intellectus simplici, cadente simul super concavitatem et nasum; sed tamen cadit super concavitatem modo principali et recte (ϐ), sed super nasum modo termini et oblique (γ). Et ideo dicitur cointelligi, referendo cointellectum non ad intellectionem, sed ad objectum : nam referendo ad intellectionem, non cointelligitur, sed intelligitur, cum sit eadem intellectio. Similiter etiam est de significari (δ) : nam eadem significatione vox illa quæ est simitas, significat concavitatem et nasum, sed non eodem modo, et eodem ordine, ex parte significati; propter

---

(α) *vitium.* — *fieri* Pr.
(ϐ) *istum.* — *ista* Pr.
(γ) *intrinsece.* — Ad. Pr.
(δ) *rictus.* — *ritus* Pr.

(α) Olim istius opusculi auctor credebatur S. Augustinus, cui tamen falso fuit tributum. Invenitur in appendice operum S. Doctoris (Cfr. Edit. Migne, vol. 1, pag. 1419).
(ϐ) *recte.* — *ratione* Pr.
(γ) *oblique.* — *obliquo* Pr.
(δ) *est de significari.* — *designatur* Pr.

quod dicitur nasus consignificari (α) per modum termini, concavitas vero significari per modum principalis et recti. Cum igitur quæritur : an significet respectum sicut duplum significat dimidium (β), vel sicut duplum dimidii significat dimidium (γ); — dicendum quod nomen et oratio idem significant, secundum Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 13, etc.), et 4 (t. c. 19); sed tamen aliter et aliter, quia oratio explicite, nomen implicite. Simitas ergo implicite dicit nasum, sed concavitas nasi dicit explicite. Et ideo non est nugatio, ut dicit Commentator, 7. *Metaphysicæ,* com. 18. Ait enim : « Hoc nomen *simitas* non significat nasum, nisi secundum continentiam; et ideo, cum dicitur aperte *simitas nasi,* non sequitur impossibile, scilicet nugatio. » Et hoc modo virtus significat respectum. » — Hæc ille, et bene.

Ad nonum sic dicit : « Duplex est genus respectus : scilicet principii activi vel passivi, cui copulatur qualitas de secunda specie, quæ dicitur potentia; et respectus congruentiæ et incongruentiæ, cui copulantur qualitates de prima specie, quæ dicuntur habitus. Et habent hoc singulare in ordine ad sua fundamenta, quod ipsis fundamenta copulantur. Quibus, ut sic copulatis, propria nomina imponuntur. Et hoc propter duo. *Primo* quidem, quia qualitates copulatæ talibus respectibus, denominant et qualificant substantiva sua quodam speciali modo, et alterius rationis quam aliæ, scilicet secundum bene et male, potens esse vel impotens; quod nullo modo competit eisdem qualitatibus non copulate sumptis, nec etiam respectibus puris; non enim qualificant vel referunt. Unde albedo qualificat dentem, et reddit eum pulchrum, inquantum est id quod congruit; pupillam autem turpem, inquantum non congruit; et tamen absolute sumpta non denominat. *Secundo* vero, quia respectus hujusmodi, in ratione finis, quodammodo sunt priores fundamentis. Qualitates enim illæ habent pro fine naturam cui proportionantur, et pro cujus decentia sunt ingenitæ, quantum ad primam speciem; vel actum secundum et operationem, quantum ad secundam speciem potentiæ et impotentiæ naturalis. » — Hæc ille, et bene; nisi quod respectum qui est de ratione virtutis, dicit esse solam congruentiam ad naturam; quod non est usquequaque verum, nisi loquamur de solis habitibus et virtutibus corporalibus.

Ad decimum sic dicit : « Si, inquit, respectus congruentiæ est extra intellectum in actu completo (δ), ut dicunt multi, tunc ratio non concludit. Si vero non, sed est ultimata necessitas extra intellectum ad hujusmodi habitudinem, quam intellectus reducit in actum, tunc ratio virtutis est copulata respectui congruentiæ non secundum actum, sed secundum ultimatam necessitatem ad actum. Unde virtus est absolutum sub respectu, vel ut fundans respectum, non secundum actum completum, sed secundum ultimatam necessitatem. Hæc autem ultimata necessitas est in Deo non immediate, et ut fundamentum, sed potius ut terminus. Exemplum : circumscripto omni actu intellectus, Deus est exemplar; quia ratio exemplaris importat divinam essentiam copulatam respectui non secundum actum, quia hæc relatio est pure rationis, sed secundum ultimatam necessitatem, non quidem per modum fundamenti, sed termini imitabilitatis creaturæ. » — Hæc ille; et satis conformiter dictis sancti Thomæ, *de Veritate,* q. 4, art. 5, in solutione primi, ubi distinguit duplex genus respectuum : quidam namque dicuntur actuales, et quidam habituales. « Et dicitur, inquit, respectus habitualis, qui non requirit creaturam esse simul in actu. Et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animæ; quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est actu exsistens. » — Hæc ille. — Et exemplificat de respectu importato in hoc nomine Verbum, quod importat ab æterno respectum ad creaturas. Potest igitur dici quod, cum hæc nomina dicta de Deo, scilicet *virtus* et *potentia,* importent respectum ad actum vel effectum, sive exsistat, sive non, talis respectus entis ad non ens non potest esse realis aut actualis, sed rationis et habitualis. — Et cum dicit arguens, quod tota ratio virtutis est extra intellectum, etc.; — dicitur quod verum est, quantum ad id quod importat principaliter et in recto, non autem quantum ad illud quod dicit secundario vel in (α) obliquo. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra (in corpore articuli), sic dicit : « In relativis nominibus invenimus quod quædam nomina imponuntur ad significandum ipsos respectus, sicut hoc nomen *similitudo,* quædam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus, sicut hoc nomen *scientia* imponitur ad significandum quamdam qualitatem quam sequitur quidam respectus. Contingit autem ut aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum. Et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur respectus, potest ad plura relative dici : secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam, vel forma, refertur ad scientem. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sent.,* dist. 33, q. 1, art. 2, in fine articuli (q[la] 4, ad 4[um]), distinguit (β) inter relationem actualem et relationem originalem, ubi sic dicit : « Quamvis finis ultimus non faciat identitatem specie, facit tamen

(α) *consignificari.* — *consignari* Pr.
(β) *dimidium.* — *dimidii* Pr.
(γ) *dimidium.* — *dimidii* Pr.
(δ) *completo.* — *complete* Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *distinguit.* — *dicit* Pr.

diversitatem, sicut generis diversitas facit diversitatem in specie. Tamen sciendum quod relatio actualis ad finem remotum non facit prædictam differentiam, sed originalis relatio ad ipsum, secundum scilicet quod ex diversitate finis fit diversa proportio in actu et habitu. » — Hæc ille.

Ad argumentum vero pro parte quæstionis negativa, respondit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 49, art. 4, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Potentia quandoque se habet ad multa; et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante. Et, propter hoc, vires naturales non agunt actiones suas mediantibus aliquibus habitibus; quia secundum seipsas sunt ad unum determinatæ. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM FIDES SIT VIRTUS INFUSA A DEO

Circa vigesimamquartam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum fides sit virtus infusa a Deo.

Et arguitur quod non. Quia perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides acquisita, propter suam imperfectionem, non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum, 6. *Ethicorum* (cap. 3). Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

In oppositum arguitur sic. Quia dicitur, *Ephesiorum* 2 (v. 8 et 9) : *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis glorietur; Dei enim donum est.*

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod fides est virtus.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 4, art. 5, ubi sic dicit : « Virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est per se principium boni actus, potest dici virtus humana. Sed talis habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur : quorum unum est ut infallibiliter intellectus intendat in suum bonum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas (α) infallibiliter ordinetur in ultimum finem, propter quem (β) assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper fertur in verum, quia fidei non potest subesse falsum. Ex charitate autem, secundum quod format fidem, habet anima quod infallibiliter ordinetur voluntas in bonum. Et ideo fides formata est virtus. — Fides autem informis non est virtus : quia, etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam, si temperantia esset in concupiscibili, et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus; quia ad actum temperantiæ requiritur et actus rationis, et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur et actus intellectus, et actus voluntatis. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Omnis habitus qui semper est principium boni actus humani, est virtus : Sed fides formata, est hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio **est quod fides formata, et etiam informis, infunditur homini a Deo.**

Hanc probat sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 6, art. 1, ubi sic dicit : « Ad fidem, inquit, duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; hoc enim requiritur ad hoc quod aliquid explicite credat. Aliud autem quod requiritur ad fidem, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam; unde non cadunt in contemplatione hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem (γ) revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud *Rom.*, cap. 10 (v. 15) : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Quantum vero ad secundum, scilicet assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens : sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa : videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem, quidam credunt, et quidam non credunt.

(α) *voluntas.* — Om. Pr.
(β) *voluntas.* — Ad. Pr.
(γ) *quidem.* — *quædam* Pr.

Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem (α), quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et, propter hoc, dicebant quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei, sed confirmatio fidei est a Deo, per quem (β) nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum : quia, cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Ille habitus infunditur homini a Deo, per cujus actus homo elevatur supra naturam suam. Sed fides est hujusmodi (γ). Igitur, etc.

Tertia conclusio, **est quod nullus homo, pertinaciter aliquem articulum fidei discredens, habet habitum fidei infusæ.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 5, art. 3, ubi sic dicit : « Hæreticus qui discredit unum articulum fidei, non habet habitum fidei, neque formatæ, neque informis. Cujus ratio est : quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem fidei objectum est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, et doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima (δ). Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem : sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium demonstrationis illius, manifestum est quod non habet scientiam illius, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet; alioquin, si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ vult non tenet, non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est quod hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ; si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed errans. Unde manifestum est quod talis hæreticus circa unum articulum, non habet fidem de aliis articulis, sed opinionem quamdam, secundum propriam voluntatem. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nullus non inhærens doctrinæ Ecclesiæ sicut infallibili regulæ, habet habitum fidei. Sed quilibet hæreticus, est hujusmodi. Igitur, etc.

Quarta conclusio **est quod fides est una virtus, et non multæ, et unus habitus, et non multi specie distincti.**

Hanc probat sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 4, art. 6, ubi sic dicit : « Si fides sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte objecti; et sic est una fides : objectum enim formale fidei est veritas prima, cui inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo, ex parte subjecti; et sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur. Et ideo, si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic est una fides : quia idem est quod ab omnibus creditur; et, si sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Ille habitus virtutis est unus, et non plures, qui habet unum objectum formale, et non plura. Fides est hujusmodi. Igitur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Durandus (dist. 23, q. 6), probando **primo** (α), quod fides, quantumcumque formata charitate, non sit virtus, proprie loquendo de virtute, prout virtus dicitur habitus ponens potentiam in ultimo perfectionis debitæ suo actui; sic enim virtus est ultimum de potentia. Arguit igitur sic : Omnis virtus proprie dicta perficiens intellectum, perficit ipsum ad conspiciendum objectum in se, vel per resolutionem ad id quod in se conspicit : in hoc enim consistit efficacia actus intelligendi, quam ponit virtus circa potentiam intellectivam. Sed fides non perficit intellectum ad con-

(α) *interiorem.* — *inferiorem* Pr.
(β) *quem.* — *quam* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) a verbo *quæ* usque ad *prima*, om. Pr.

(α) **primo**. — Om. Pr.

spiciendum objectum in se, vel per resolutionem ad illud quod in se conspicit. Ergo non est proprie et simpliciter loquendo virtus.

Secundo probat quod fides non est magis virtus, charitate præsente vel exsistente in voluntate, quam non exsistente. Quia habitus qui non elicit perfectiorem actum, non est perfectior. Sed fides non elicit perfectiorem actum, charitate exsistente in voluntate, quam non exsistente : quia actus ejus, qui est assentire vero supernaturali, non est perfectior quantum ad aliquid quod pertineat ad cognitionem veri, quæ (α) mere pertinet ad intellectum, quem perficit fides; licet sit perfectior quantum ad rationem meriti, quæ est perfectio extrinseca, cum pertineat ad charitatem, quæ perficit voluntatem. Ergo fides non est magis vel minus virtus, charitate exsistente in voluntate, quam non exsistente.

Item **tertio** arguit quod non est simile de fide et charitate, sicut de prudentia et virtute morali. Quia prudentia non potest acquiri sine virtute morali, nec moralis virtus sine prudentia. Et quia utraque acquiritur ex actibus, ideo actus utriusque recipit perfectionem ex sibi adjuncto : ita quod impossibile est actum prudentiæ esse perfectum, nisi virtus moralis sit in appetitu; nec actum virtutis moralis esse perfectum, nisi prudentia sit in intellectu. Fides autem non dependet a charitate : nec quantum ad habitum, cum sit prior ordine naturæ; nec in actu recipit aliquam perfectionem a charitate. Et ideo potest habere æqualiter rationem virtutis, charitate non exsistente in voluntate, sicut exsistente. Quamvis enim voluntas inclinet intellectum ad credendum, non tamen oportet quod ipsa sit informata charitate. — Hæc ille, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 23, q. 1), probando quod præter acquisitam non requiratur alia infusa.

Primo. Quia in primo cui articuli sunt revelati, sufficit fides acquisita, ut firmiter eis adhæreat, ut in Paulo. Ergo aliis posterioribus sufficit fides acquisita, ut firmiter credant omnia credenda : quia Augustinus, super illud Psalmi (71, v. 3), *Suscipiant montes pacem populo*, etc., vult quod inferiores illuminentur per superiores, et non magis illuminantur quam superiores illos illuminantes. Patet ergo consequentia. Sed antecedens probatur. Quia ex puris naturalibus assentire potest illum esse veracem, qui talia asserit et revelat; quia ex puris naturalibus scit hoc et assentit, quod Deus est verax magis quam omnes homines; et hoc scire et assentire potuit Paulus. Ergo fide acquisita ex puris naturalibus potest quis firmiter et sine hæsitatione (α) assentire omnibus revelatis a Deo; et per consequens, quilibet alius. Non ergo præter fidem acquisitam requiritur necessario propter assensum alia fides.

Secundo. Quia, quamvis aliqua scientia, propter suam difficultatem quam includit, ut geometria, vel alia, non possit sciri ab homine propria inventione, et in lumine suo naturali; tamen, postquam inventa est et ordinate tradita, potest homo ex puris naturalibus acquirere et scire eam. Ergo, eodem modo, quamvis nullus naturali lumine intellectus possit propria inquisitione venire ad notitiam illius, *Deus est trinus et unus;* tamen, postquam revelatum est alicui, potest alius, ex dictis illius cui revelatum est, illi firmiter adhærere fide acquisita.

Tertio. Quia, si fides infusa ponitur, illa erit certior acquisita; quia aliter frustra poneretur. Sed quod sit minus certa, probatur. Quia conclusio est minus certa quam principium, ex quo tota certitudo conclusionis est a certitudine principii. Sed huic, *Deus est trinus et unus*, assentio fide infusa, si ponitur, quia hoc revelatum est a Deo. Sed hoc esse revelatum a Deo, credo quia Joannes dixit hoc sibi esse revelatum, vel alius apostolus. Sed si audivissem eum dixisse hoc sibi revelatum esse, credidissem sibi fide acquisita, credendo ipsum esse veracem, et nihil falsum velle asserere. Ergo et modo credo illi, scilicet *Deum esse trinum et unum, revelatum esse apostolo*, fide acquisita, ex auditu Scripturarum, vel ex hoc quod lego Scripturam. Ergo tota firmitas quam modo ponis in fide, est a fide acquisita. Ergo non est ponenda fides infusa. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Aureoli. — Arguit etiam (β) Aureolus, probando **primo** quod fides infusa non requiritur propter supernaturalitatem objecti fidei. Quia supernaturalitas illius objecti : vel intelligitur per indifferentiam ad verum et falsum, ita quod objectum fidei sit tale quod non apparet utrum sit verum vel falsum, sicut utrum arenæ maris sint pares aut impares; vel intelligitur per repugnantiam ad apparentiam, sicut quod Deus sit trinus et unus dicitur repugnare veris apparentibus. Sed ex neutro illorum requiritur habitus supernaturalis. Non enim propter primum : quia homo, naturaliter loquendo, potest indifferentibus firmissime adhærere sine habitu supernaturali. Nec propter secundum : nam homo aliquando adhæret firmissime opposistis primorum principiorum, propter sillogismum falsigraphum, vel propter consuetudinem, vel naturalem dispositionem suam, puta ex imaginatione. — Et si dicas quod veritates fidei sunt de Deo, qui est objectum supernaturale, et non potest a nobis natura-

(α) *quæ*. — *qui* Pr.

(α) *hæsitatione*. — *ædificatione* Pr.
(β) *etiam*. — Om. Pr.

liter intelligi; — hoc non valet : quia de Deo possumus multa intelligere ex sensatis, et alia multa non ex sensatis possumus tenere firmiter. Et hoc patet in hæreticis : hæreticus enim errans in uno articulo fidei, amittit fidem infusam, et tamen tenet alios ita firmiter, quod pro illis vellet decapitari. Hoc etiam patet de puero non baptizato nutrito inter fideles, qui multa quæ fidei sunt tenet ita firmiter sicut baptizatus qui habet fidem infusam.

Item : fides infusa bene est necessaria ei qui revelat ea quæ sunt fidei; sed, si revelat ea a casu, vel ex industria naturali, non est ei credendum, nec adhærendum eis quæ dicit; quia non potest ea revelare certitudinaliter, nisi habeat ea per causam superiorem, mediante habitu infuso supernaturali. Sed credenti dictis revelantis non est necessarius habitus supernaturalis infusus. — Hæc Aureolus, in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 23, q. 9), probando, quod in hæreticis remaneat fides infusa, quoad articulos in quibus non errant. Et arguit

Primo (α) sic. Quia omnis habitus reddit potentiam facilem ad actum debitum respectu objecti, et per consequens ad refugiendum contraria, vel refutandum illa. Et tamen, si non refugiantur contraria, non propter hoc totaliter tollitur habitus : quia (β), etsi ponat facilitatem et pronitatem ad actum debitum, et ad refugiendum contrarium, non tamen ponit necessitatem, quin possit fieri contrarium. Et istud est manifestum in habitibus acquisitis; de quibus prædicta ratio æque concludit sicut de fide infusa (γ).

Secundo. Quia ille qui assentit credibilibus similiter nunc ut prius, habet fidem similiter nunc ut prius; quia assensus similis arguit similem habitum. Sed fidelis de novo seductus circa aliquod credibile, per propriam ignorantiam, quia non bene intelligit Sacram Scripturam, vel per alterius falsam doctrinam, puta quod non licet jurare, assentit cæteris credibilibus similiter nunc ut prius, et omnino consimiliter. Ergo assentit per eumdem habitum per quem prius. Sed prius habebat fidem infusam. Ergo et nunc. Et tamen est hæreticus. Ergo in hæretico manet fides infusa.

Tertio. Quia, si aliquid obstaret, hoc videretur esse quia sequeretur, hoc dato, quod aliquis simul sit fidelis et infidelis. Sed hoc non obstat. Quia fides secundum habitum, et error secundum actum circa aliquod credibile, bene possunt simul (δ) stare; sicut scientia secundum habitum, potest stare cum actu erroneo circa aliquod scibile. Et si firmaretur habitus in aliquo, quod nullo modo esset jurandum, adhuc posset stare cum fide infusa : quia non esset de eodem objecto; quia, quamvis objectum fidei infusæ se extendat ad omnia contenta in Sacra Scriptura, tamen ipsa potest exire in actum debitum respectu aliquorum, quamvis intellectus habentis fidem infusam possit decipi respectu aliorum; sicut aliquis potest habere veram scientiam de aliquibus passionibus alicujus subjecti, et decipi circa alias passiones ejusdem. Et sic non videtur improbabile, quin habitus fidei possit remanere in hæreticis errantibus de novo circa aliquod particulare credibile. — Hæc ille.

(α) **Primo.** — Om. Pr.
(β) *quia.* — Om. Pr.
(γ) a verbis *de quibus* usque ad *infusa,* om. Pr.
(δ) *simul.* — Om. Pr.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra quartam conclusionem arguit Scotus (dist. 23, q. 1), probando quod non ideo de omnibus credibilibus sit una fides, quia respicit omnia credibilia ut revelata a Deo.

Primo. Quia, si fides infusa respicit primam veritatem ut revelantem articulos, et causantem assensum de credibilibus, et non sicut de quo est fides, ut de objecto, sequitur quod nunquam aliquis fidelis assentiret huic, *Deus est trinus et unus.* Quia, secundum te, assentio huic, *Deus est trinus et unus,* quia est revelatum a prima veritate. Quæro igitur a te : Quomodo assentio huic, *Hoc est revelatum a Deo?* Quia, si assentio huic, scilicet *Deus est trinus et unus,* propter hoc, quia est revelatum a Deo, sicut conclusioni propter principium, sequitur quod magis assentio illi quod se habet ut principium, quam illi quod se habet ut conclusio. Si dicas, sicut oportet, quod quia est revelatum Deum esse trinum et unum, quæro ultra : quomodo assentio huic, *Revelatum est a Deo, quod Deum esse trinum et unum, est revelatum?* Si iterum, quia est revelatum, procedam in infinitum; et per consequens, nunquam aliquid firmiter credam de articulis fidei; sicut si scientia conclusionis resolvetur in principia, et illa principia in alia, et sic in infinitum, nunquam sciretur aliquid; sicut nec aliquid potest esse, quod dependeat ex infinitis causis essentialiter. Si dicas quod huic assentio fide acquisita, scilicet quod *Deum esse trinum et unum, est a Deo revelatum;* — Contra. Tunc fides infusa dependet in esse et firmitate, adhærens alicui articulo, a fide acquisita, sicut a principio : quia non poteris dicere quod per scientiam ei adhæreas; quia hoc non est evidens ex terminis, *Deum esse trinum et* (α) *unum, est a Deo revelatum,* plus quam quod *Deus est trinus et unus.*

Secundo. Quia formalis ratio objecti habitus

(α) *et.* — *etiam* Pr.

realis, non est relatio seu ens rationis. Sed *esse revelatum a Deo Deum esse trinum et unum,* non dicit, ultra Deum esse trinum et unum, nisi respectum rationis; sicut esse cognitum dicit respectum rationis tantum ultra rem quæ cognoscitur. Si ergo assentis articulo prædicto, quia est revelatus a Deo, tunc ratio formalis cur assentis per habitum realem, est ens rationis; quod est inconveniens, cum habitus realis habeat formale objectum reale, sicut potentia realis habet objectum reale. Hoc patet. Ergo revelabile passive, cum sit ens rationis, non potest esse formalis ratio tendendi in istud, *Deus est trinus et unus*.

II. Argumenta Aureoli. — Arguit etiam (α) Aureolus, probando quod veritas prima non sit formale in objecto fidei, scilicet quod fides adhæreat cuicumque ratione primæ veritatis.

Primo. Quia hoc est de ratione formalis objecti, ut non reducatur ad superiorem causam in eadem scientia. Sed non sic est in proposito. Quia, si quæratur : quare credis articulos fidei? respondetur : quia hoc dicit prima veritas, quæ mentiri non potest. Quæratur ultra : quare mentiri non potest? Et oportet dicere : quia est Deus. Et sic reducitur ulterius ad aliud objectum formale. Ergo prima veritas se habet ut objectum materiale.

Secundo. Aut intelligis per primam veritatem dicta a prima veritate; et hoc non est possibile, quia talia sunt veritates complexæ, quæ sunt objectum materiale. Aut intelligis aliquod attributum speciale in Deo; et hoc non potest dici : quia illud nihil addit ad divinitatem; et, si addit, inquantum hujusmodi, non est finis; et ita fides non habebit idem pro objecto formali et pro fine. Ergo relinquitur quod Deus sub ratione divinitatis sit objectum formale, et non veritas prima. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem, ad argumenta Durandi contra primam conclusionem, dicitur primo, quod sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 4, q[la] 1, apparenter tenuit viam quam sequitur Durandus : scilicet quod fides, stricte loquendo, non sit virtus, sed solum large loquendo. Verumtamen ex verbis suis non potest concludi efficaciter quod fides non sit virtus, proprie loquendo; sed solum quod non sit virtus intellectualis, eo modo quo philosophi de tali virtute loquuntur. Quod patet ex modo loquendi. Ait enim sic : « Cum virtutis sit reddere opus bonum, operatio potest dici bona : vel formaliter, inquantum procedit ex potentia quæ movetur in bonum secundum rationem boni; vel materialiter, secundum quod est congrua et connaturalis potentiæ. Utroque modo actus fidei est bonus : quia congruit intellectui, inquantum est verorum; et iterum procedit a voluntate, quæ movetur in bonum quasi in objectum. Ex parte autem intellectus, quamvis habeat bonitatem ex parte objecti, non tamen habet perfectionem : quia deficit modus, eo quod non habet conspicuam veritatem, cui adhæret. Sed ex parte voluntatis, potest habere perfectionem, inquantum voluntas perfecta in appetitu boni, firmitatem et certitudinem facit in fide. Et ideo dicit Bernardus (*de Consideratione,* lib. 5, cap. 3), quod fides est *voluntaria quædam et certa prælibatio nondum propalatæ veritatis.* Unde patet quod fides est virtus, non quidem intellectualis, sed eo modo quo communiter loquimur de virtute, quæ producit actum bonum ex bonitate voluntatis procedentem. Nec tamen est virtus moralis : quia non est ordinativa appetitus sensibilis, ut consistat circa delectationes, et tristitias, et operationes, sicut circa materiam vel objectum. Sed est virtus theologica; quod quidem genus philosophi non cognoverunt. » — Hæc ille. — Item, art. 3, q[la] 3, sic dicit : « Cum virtus ponat potentiam in ultimo quantum ad actum, non sufficit ad rationem virtutis, quod potentia ponatur in ultimo quantum ad objectum; sed oportet quod ponatur in ultimo quantum ad modum agendi, ut scilicet actus sit bonus (α) non solum ex eo quod bonum est quod fit, sed ex eo quod bene fit, sicut patet in virtutibus moralibus. Bonum autem intellectus est verum, quod est finis et perfectio ejus. Unde non sufficit ad rationem virtutis intellectualis, quod per eam cognoscatur verum; sed oportet quod actus quo verum consideratur, sit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum, non contingit ex hoc quod ex bona voluntate ejus operatio procedit, sed ex efficacia intellectus ad objectum proprium conspiciendum, vel in se, vel per resolutionem ad illud quod in se conspicitur. Fides autem per actum suum ponit intellectum in ultimo quantum ad objectum, inquantum facit assentire primæ veritati; non autem quantum ad modum proprium intellectus : quia intellectus noster non est per fidem tantæ (β) efficaciæ, ut id quod credit, inspicere per se possit, vel ad ea quæ inspicit, reducere. Et ideo fides non

(α) *etiam.* — Om. Pr.

(α) *bonus.* — *bonum* Pr.
(β) *tantæ.* — *causatæ* Pr.

est virtus intellectualis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo Durandus ex dictis sancti Thomæ in *Tertio* fabricavit suam opinionem, et quomodo sanctus Thomas videtur ibidem favere suæ opinioni, scilicet quod fides non sit virtus, proprie loquendo de virtute. Nec tamen favet : quia non asserit quod fides non sit virtus proprie dicta, sed solum quod non est virtus intellectualis proprie dicta, quia non ponit potentiam quam informat, in ultimata perfectione quoad actum. Sed potest dici virtus, communiter et large loquendo de virtute.

Secundo, dicitur quod, dato quod sanctus Thomas in *Scripto* fuisset illius opinionis, tamen postea hanc opinionem correxit in *Summa :* sicut patet in probatione conclusionis, ubi, sine distinctione, concedit fidem esse virtutem; et similiter, in *de Veritate,* q. 14, art. 3, ubi arguit sic, loco septimo : « Virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 116). Sed fides non est ultimum potentiæ humanæ; quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus. « Ecce argumentum, in quo fundat se Durandus, et in quo sanctus Thomas, in *Tertio,* videbatur se fundare. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod fides secundum hoc dicitur ultimum potentiæ, quia complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium. Non autem requiritur ad rationem virtutis, quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una nobiliorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate (α). » — Hæc ille. — Ex quibus patet **ad primum** Durandi. Ubi ulterius advertendum, quod fides uno modo magis proprie dicitur virtus quam scientia. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra, art. 3, in solutione quinti, sic dicit : « Secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia, neque opinio virtus dici potest; sed sola fides, quæ, quantum ad illud quod voluntatis est, prout prædicto modo in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem; quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic nec opinio, neque fides esset virtus, cum non habeant (β) completam cognitionem, sed tantummodo scientia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, licet fides non possit proprie dici virtus, secundum philosophum; potest tamen dici virtus, secundum theologum. Et de hoc latius dicetur in sequenti responsione.

Ad secundum dicitur quod illa ratio solvit seipsam, cum dicit quod actus fidei non est perfectior, præsente charitate, in genere cognitionis, licet sit perfectior in esse meriti. De hoc sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate,* q. 14, art. 3), sic dicit : « Virtus, inquam, ex impositione sui nominis, significat complementum (α) potentiæ activæ. Est autem duplex potentia activa : quædam, cujus actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut ædificativæ potentiæ actio terminatur ad ædificatum; quædam vero est, cujus actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum (β). Actus enim primarum potentiarum, ut dicit Philosophus, ibidem, non sunt in faciente (γ), sed in facto; ideo complementum (δ) potentiæ activæ accipitur ibi penes id quod fit. Unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet, 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 116); et similiter virtus ædificatoris, in hoc quod facit optimam domum. Sed quia actus alterius potentiæ consistit in ipso agente, non in aliquo acto, ideo complementum (ε) illius potentiæ accipitur secundum modum agendi; utputa si bene et convenienter operetur; ex quo habet ut actus ejus bonus dicatur. Et inde est quod in hujusmodi (ζ) potentiis virtus dicitur quæ opus bonum reddit. Aliud autem est bonum ultimum quod considerat philosophus, et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum, quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quamdam. Et ideo, secundum philosophum, actus bonus, cujus principium virtus dicatur, dicitur absolute, inquantum est conveniens potentiæ, ut perficiens ipsam. Unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem : sive sit in parte intellectiva, ut scientia, intellectus, et hujusmodi (η) virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiæ, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliæ virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum, illud quod est naturæ facultatem excedens, scilicet vitam æternam. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad illud bonum quod ponit ultimum; asserens illum actum tantum esse bonum complete, qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est, qui est meritorius vitæ æternæ. Et omnem talem actum dicit esse actum virtutis; et quicumque habitus elicit talem actum, ab ipso appellatur virtus. Aliquis autem actus meritorius dici

(α) *liberalitate. — liberalitatem* Pr.
(β) *habeant. — habeat* Pr.

(α) *complementum. — completum* Pr.
(β) *complementum. — completum* Pr.
(γ) *faciente. — facilitate* Pr.
(δ) *complementum. — completum* Pr.
(ε) *complementum. — completum* Pr.
(ζ) *hujusmodi. — hujus* Pr.
(η) *hujusmodi. — hujus* Pr.

non potest, nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus : quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest, nisi quod aliquo modo suum est, id est (α), ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis : sive sit ejus ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle; sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde, respectu cujuslibet talis actus, potest poni aliqua virtus, eliciens actus perfectiores in genere talium actuum. Credere autem non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides, quæ est habitus eliciens ipsum, est, secundum theologum, virtus. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, licet, secundum philosophum, actus non dicatur virtuosus nisi inquantum est proportionatus humanis viribus, et ille actus sit perfectius actus virtutis, qui est illo modo proportionatus; attamen, secundum theologum, actus humanus potest dici virtuosus, licet non sit illo modo proportionatus, puta constituens potentiam activam in ultimo, dum tamen sit proportionatus ultimo fini supernaturali. Hoc autem habet actus fidei, assistente charitate; et non habet hoc, non assistente charitate. Et per consequens, fides formata potius habet rationem virtutis quam fides informis.

Ad tertium dicitur quod assumit quoddam manifeste falsum, scilicet quod actus fidei nullam perfectionem a charitate recipiat. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 14, art. 2, in solutione decimi, sic dicit : « Actus fidei essentialiter consistit in cognitione; et ibi est ejus perfectio, quantum ad formam vel speciem quam habet ex objecto. Sed quantum ad finem, perficitur in affectione; quia ex charitate habet quod sit meritorius. » — Hæc ille. — Item, mirum est quomodo arguens dicit fidem æqualiter habere rationem virtutis absente charitate sicut præsente, cum Augustinus expresse dicat, *Contra Julianum* (lib. 4, cap. 3), sine charitate nullam veram esse virtutem. Et de hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 23, art. 7, sic dicit : « Virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem non (β) dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut autem est duplex finis, unus ultimus, et alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et principale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalmi (72, v. 28) : *Mihi autem adhærere Deo bonum est;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium (γ) et particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod vera virtus simpliciter est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus dicit, 7. *Physicorum* (t. c. 17), quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum.* Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest dici aliqua vera virtus sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum (α), sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non est vera virtus, sed falsa similitudo virtutis : sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera loculorum; et avarorum justitia, qua, gravium damnorum metu, contemnunt aliena; et avarorum temperantia, quæ luxuriæ, quæ nimis sumptuosa est, cohibet appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius (lib. 1, epist. 1), *Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,* ut dicit Augustinus, 4. *Contra Julianum* (cap. 3). Si vero aliquod bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio reipublicæ, vel aliquid hujusmodi (β), erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finem et perfectum bonum. Et, secundum hoc, simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 65, art. 4, sic dicit : « Fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum quamdam inchoationem; alio modo, secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicetur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum; quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit; alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum; unde nec habitus, qui est talis actus principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectum virtutis, nisi hoc bene faciat, id est, secundum rectam electionem, quod est per prudentiam; et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem esse aliqualiter; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit aliquem propria voluntate alicui assentire, si non debito modo velit, non erit perfectum opus fidei. Quod autem debito modo velit, habet (γ) per charitatem, quæ perficit voluntatem ;

(α) *id est.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *secundarium.* — *secundum alium* Pr.

(α) a verbis *Sed si* usque ad *bonum*, om. Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *habet.* — *habere* Pr.

omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut dicit Augustinus, 14. *de Civitate Dei* (cap. 7). Sic igitur fides est sine charitate quidem, sed non perfecta virtus; sicut temperantia, vel fortitudo, sine (α) prudentia. Et similiter dicendum de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo; qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet; quod non potest esse sine charitate. Si autem aliquis expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus; et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes esse non possunt : nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operetur, sed etiam bene, ut dicitur 2. *Ethicorum* (cap. 6). » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod actus fidei aliquam et maximam perfectionem recipit ex præsentia charitatis, potissime dum non solum fit cum charitate, sed ex charitate, scilicet quia ordinatur ad ultimum finem, et ad conspiciendam primam veritatem secundum quod in se est. Unde, secundum omnes catholicos doctores, fides sine charitate dicitur informis; et, præsente charitate, dicitur formata : quia scilicet actus fidei per charitatem ordinatur ad primam veritatem sicut ad ultimum finem, et ille ordo se habet ad actum fidei sicut forma; et similiter, finis actus est forma ejus, non quidem intrinseca, sed extrinseca. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2ªᵉ, q. 4, art. 3; et, q. 23, art. 8; et, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 1; et multis aliis locis. Conceditur tamen quod fides non magis est virtus intellectualis, præsente charitate, quam absente; quia nec isto modo, nec illo, est virtus intellectualis, ut supra dictum est. Non enim omnis virtus quæ est in intellectu subjective, potest dici virtus intellectualis; nec omnis virtus quæ est in voluntate, potest dici moralis.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra secundam conclusionem inducta, nunc dicendum est. Et quidem

Ad primum (quod est Scoti), negatur antecedens pro prima sui parte. Et ad ejus probationem, dicitur quod licet Paulus, vel alius apostolus auditor Christi, posset ex puris naturalibus, hoc est, sine habitu supernaturaliter infuso, assentire dictis Christi, vel divinæ revelationi, non tamen perfecto et discreto assensu, et consimili assensui fidei infusæ. Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 2, sic dicit : « Habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiæ quæ per naturam non sunt determinatæ ad actum perfectum, determinentur per habitum. Contingit autem quandoque quod inferior potentia non est determinata ad illum actum perfectum, sed superior potentia determinatur ad ipsum : sicut concupiscibilis non est determinata ad tenendum medium in delectationibus ex natura propria, sed ratio determinatur per naturam suam ad illud; et ideo habitus temperantiæ acquiritur in concupiscibili ex vi superioris potentiæ. Nulla autem potentia secundum suam naturam determinatur ad illa quæ sunt supra naturam rationis humanæ; quorum est fides. Et ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non est acquisitus. Qui quidem in duobus nos adjuvat : in hoc scilicet quod intellectum facit facilem ad credendum, contra duritiam; et discretum, ad refugiendum non credenda, contra errorem. » — Hæc ille. — Item, art. 3, qˡᵃ 2, sic dicit : « Habitus fidei infusus in duobus nos adjuvat : scilicet ut credamus quæ credenda sunt; et ut eis quæ non sunt credenda, nullo modo assentiamus. Primum autem potest homo ex ipsa æstimatione, sine habitu infuso; sed secundum, scilicet ut discrete in hæc et non (α) in illa inclinetur, habet ex habitu infuso tantum. Quæ quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui. Quæ, quia in hæretico non est, constat quod habitus fidei in ipso non manet. Et si aliqua credenda credat, hoc est ratione humana : si enim habitu fidei ad hæc credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret; sicut omnis habitus renititur eis quæ sunt contra illum habitum. » — Hæc ille. —Item, 6. *Quodlibeto,* art. 6, sic dicit : « Si aliquis, id quod est commune multis accipiat ut proprium uni, necesse est quod decipiatur. Certitudo autem adhæsionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia competit virtutibus intellectualibus, puta sapientiæ, scientiæ, intellectui. Secundo, quia competit non solum fidei veræ, sed etiam fidei falsæ : sicut enim est opinio vera vel falsa, ita et fides; nec minus firmiter inhæret aliquis falsitati, quam veritati, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum.* Tertio, quia certitudo inhæsionis non semper provenit ex aliquo habitu; sed ex proprio arbitrio potest aliquis assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum, antequam habeat habitum. Quarto, quia certitudo inhæsionis non solum competit fidei formatæ, quæ est virtus; sed etiam fidei informi, quæ non est virtus. Dicendum ergo, quod in hæretico certitudo adhæsionis est actus falsæ fidei; in malo etiam catholico est actus fidei informis. Et sic in neutro est actus virtutis fidei. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, licet, sine habitu infuso virtutis fidei, discipulus vel apostolus posset assentire dictis Christi, adhuc indigeret habitu infuso; non quidem ad simpliciter assentiendum; sed ad discrete

(α) *sine.* — *sive* Pr.

(α) *hæc et non.* — *hoc et* Pr.

assentiendum, et ad alias conditiones quas habet actus ex habitu.

Ad secundum patet per prædicta; quia non plus concludit quam primum.

Ad tertium, negatur minor. Et ad probationem, dicitur quod huic articulo, *Deus est trinus et unus,* assentio, quia Deus hoc revelavit, et non ex hoc quod Joannes vel alius homo dicit hoc esse sibi revelatum. Et hoc, loquendo de assensu causato ab habitu fidei. Nec est imaginandum, sicut arguens imaginatur, quod sint ibi duo vel tres assensus necessarii : scilicet unus, quo assentio isti, *Deus est trinus et unus;* et alius, quo assentio isti, *Deus hoc revelavit;* et alius, quo assentio isti, *Joannes dicit quod sibi revelatum est,* etc. Immo, unico actu assentio quod Deus est trinus et unus, et quod Deus hoc revelavit; sicut idem actus est, quo credo Deo, et credo Deum, et credo in Deum. Unde sanctus Thomas, 3. *Sent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, q[la] 2, sic dicit : « Actus credentis ex tribus dependet : scilicet ex intellectu, qui terminatur ad unum; ex voluntate, quæ determinat (α) intellectum per suum imperium; ex ratione, quæ inclinat voluntatem. Et, secundum hoc, assignantur tres actus fidei. Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est *credere Deum :* quia objectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur, vel aliquid circa ipsum, vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, secundum hoc, actus fidei est *credere in* (β) *Deum*, id est, amando in eum tendere : est enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinat, actus fidei est *credere Deo :* ratio enim quare voluntas inclinatur (γ) ad assentiendum his quæ non videt, est quia Deus ea dicit; sicut homo, in his quæ non videt, credit testimonio alicujus boni viri, qui videt quæ ipse non videt. Et per omnia prædicta non nominatur nisi unus actus completus fidei; sed ex diversis quæ (δ) in fide inveniuntur (ε), diversimode nominatur : illo enim actu quo credit Deum, credit Deo, et credit in Deum. » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 2, art. 2, sic dicit : « Actus cujuslibet potentiæ vel habitus, accipitur secundum ordinem potentiæ vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei tripliciter potest considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, potest objectum fidei accipi vel ex parte intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari. Quorum unum est materiale objectum fidei; et sic actus fidei ponitur *credere Deum;* quia nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud est ratio formalis objecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur; et sic ponitur actus fidei *credere Deo;* quia formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur (α) objectum fidei tertio modo, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum.* Veritas enim prima refertur ad voluntatem, secundum quod habet rationem finis. Et per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus, habens diversam relationem ad objectum fidei. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quomodo eodem actu fidei intellectus inhæret primæ veritati propter se, et articulo fidei propter Deum assentit. Nec oportet necessario formare duas propositiones, quarum una dicat, *Deus est trinus et unus* (β), et alia dicat, *Deus revelavit quod Deus est trinus et unus.*

Dicitur secundo, quod dato quod formentur istæ tres propositiones, prima, *Deus est trinus et unus,* secunda, *Deus revelavit quod Deus est,* etc., tertia, *Joannes prædicat quod Deus revelavit sibi Deum esse trinum et unum,* in illo casu, dico quod assensus primæ non dependet effective principaliter ex assensu tertiæ, sed præcise ex habitu fidei et intellectu et voluntate; licet illa tria propter aliud requirantur, sicut et persuasio prædicantis, et auditus illius. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 2, ubi arguit sic, primo loco : « Augustinus (14. *de Trinitate,* cap. 1) dicit quod per scientiam *fides acquiritur, nutritur et defenditur.* Sed nullus habitus acquisitus per aliquam scientiam, est habitus infusus. Igitur, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Habitus, inquit, infusus similis est habitui innato : quia, sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum; quo acquisitus non indiget, quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit. Et similiter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra. Et quantum ad istam determinationem, dicitur fidem acquiri per scientiam theologiæ, quæ articulos distinguit; sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum, quantum ad distinctionem principiorum, non tamen quantum ad lumen quo principia cognoscuntur. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « In fide quatuor considerantur : scilicet ipsum quod credendum est, ratio voluntatem determinans ad credendum, voluntas intellectui imperans, intellectus exequens. Et, secundum hoc, fides, quantum ad ejus determinationem, et quantum ad ejus actum,

(α) *determinat.* — *terminat* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *inclinatur.* — *inclinat.* Pr.
(δ) *quæ.* — *qui* Pr.
(ε) *inveniuntur.* — *invenitur* Pr.

(α) *consideretur.* — *consideret* Pr.
(β) *et unus.* — Om. Pr.

qui ex nobis est, quamvis habitus sit infusus, dicitur esse ex quatuor quæ in nobis sunt. Quia, quantum ad ipsum credendum, dicitur esse ex auditu; quia determinatio credendorum fit in nobis vel per locutionem interiorem, qua Deus in nobis loquitur, vel per vocem exteriorem. Quantum vero ad rationem, quæ inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat. Quantum vero ad imperium voluntatis, dicitur esse fides ex voluntate. Quantum autem ad executionem intellectus, dicitur esse actus fidei ex intellectu. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod actus fidei, qui est assensus, dependet, quantum ad executionem, ab habitu fidei et ab intellectu, tanquam a causa proxima. Persuasio vero, vel prædicatio exterior, requiritur ad determinationem credendorum, et ad proponendum intellectui suum objectum materiale, puta aliquod complexum; non autem ad causandum assensum. Item, 2ª 2æ, q. 6, art. 1, in solutione primi, sic dicit : « Per scientiam gignitur fides, et nutritur, per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est illud quod interius movet ad assentiendum. » Item, in solutione tertii, sic dicit : « Credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod fides infusa, nec quoad habitum, nec quoad actum suum principalem, qui est assentire credibilibus, dependet effective a fide acquisita. Nec certitudo ejus dependet a certitudine fidei acquisitæ, sicut certitudo conclusionis a certitudine principii. Et per consequens, tota imaginatio arguentis vana est.

Dicitur tertio, quod, concessa ultimata sua conclusione, scilicet quod homo ex puris naturalibus assentiret tribus propositionibus supradictis, ex hoc nihil habetur contra conclusionem : quia adhuc habitus fidei infusus, est necessarius ad assentiendum (α) discrete, prompte, firmiter, delectabiliter, ut prius tactum est.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, dicitur quod non aliud concludit, nisi quod aliquis sine habitu infuso potest assentire veritatibus supernaturalibus; quod concedimus; non autem quod sine tali habitu possit assentire discrete, etc., modo sæpe dicto. Ideo hæreticus, et puer non baptizatus inter fideles nutritus, possunt habere assensum credendorum sine habitu infuso; non tamen discretum, promptum, facilem, firmum.

Ad secundum (quod est ejusdem), patet per prædicta. Unde nec prædicanti, nec audienti, sufficit,

(α) *assentiendum.* — *sentiendum* Pr.

ad perfecte et secure credendum, fides acquisita, sine (α) infusa.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra tertiam conclusionem, dicitur quod non est simile de habitu acquisito et de infuso. Primus enim non perditur nec per cessationem ab actu proprio mox, nec confestim ex actu contrario; secus est de habitu infuso. Et de hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 24, art. 12, ubi quærit, utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis, sic dicit : « Unumquodque per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se (β) illi subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione charitatis, ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam sequi. Et ideo quidquid contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur charitati; unde de se habet quod charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus, ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur : actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui (γ); conservatio autem habitus in subjecto, non requirit continuitatem actus; unde ex superveniente contrario actu, non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in lumine aeris. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc (δ) quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam charitas deficit statim esse in anima per hoc (ε) quod aliquod obstaculum ponitur influentiæ (ζ) charitatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet peccatum mortale, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum : quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem in omnibus sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de habitu charitatis, quod tollitur per quemlibet actum peccati sibi contrarium, quia ponit obstaculum divinæ infusioni; ita dicendum est de actu peccati contrario fidei et spei.

(α) *sine.* — *sive* Pr.
(β) *se.* — *scilicet* Pr.
(γ) *sed actui.* — Om. Pr.
(δ) *per hoc.* — Om. Pr.
(ε) *per hoc* — Om. Pr.
(ζ) *influentiæ.* — *in flumine* Pr.

Ideo habitus fidei tollitur per quemlibet actum peccati mortalis sibi contrarium, cujusmodi (α) est infidelitas; et similiter habitus spei statim tollitur per actum peccati mortalis sibi contrarium, cujusmodi est desperatio; non autem per alia peccata non contraria fidei aut spei; sicut ipse dicit, eodem articulo, in solutione quinti. Item, *de Virtutibus*, q. 2, art. 6, sic dicit : « Ea quæ ex divina infusione causantur, non solum indigent divina actione in sui principio, ut esse incipiant, sed in tota sua duratione, ut conserventur in esse : sicut illuminatio aeris indiget præsentia solis, non solum cum primo illuminatur aer, sed quamdiu illuminatus manet; et, propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur, intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere. Similiter, quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animæ ad Deum, intercipitur influxus Dei, etc. » — Hæc ille. — Et in multis aliis locis idem ponit. Ex quibus patet quod similitudo argumenti de habitibus acquisitis et infusis non valet.

Ad secundum dicitur quod si minor intelligitur de errante cum pertinacia, puta de hæretico, falsa est. Si autem intelligatur de non hæretico, conceditur totum argumentum; sed non est contra conclusionem. Unde sanctus Thomas facit simile argumentum, 6. *Quodlibeto*, art. 6 (arg. 2) : « Omne quod agit ad similitudinem alicujus, videtur agere in virtute illius. Sed hæreticus per certitudinem adhærens his quæ credit, agit ad similitudinem fidei, inquantum certitudinaliter inhæret, et inquantum existimat se rectam fidem habere. Ergo operatur in virtute fidei. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod aliquid potest agere secundum similitudinem alicujus dupliciter. Uno modo, secundum similitudinem veram; et sic vere agit aliqualiter in virtute illius. Alio modo, secundum similitudinem apparentem; et sic agit in apparentia virtutis illius. Et ita est in proposito. Unde in hæretico certitudo adhæsionis est actus fidei apparentis, non autem fidei veræ. » — Hæc ille. — In quo autem sit dissimilitudo adhæsionis catholici et hæretici, quantum ad articulum cui communiter assentiunt, ostendit sanctus Thomas, 2ª 2ᵆ, q. 5, art. 3, in solutione primi, ubi sic dicit : « Alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei, propria voluntate, et judicio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ille qui primo fuit fidelis, et postea lapsus est in hæresim, non credit quemcumque articulum fidei illo modo quo prius, nec per idem medium, sed per (β) aliud.

(α) *cujusmodi*. — *cujus* Pr.
(β) *per*. — Om. Pr.

Ad tertium patet modo per dicta ad primum : quia scilicet non est simile de habitu infuso, qui tollitur per unicum actum, et de habitu acquisito. Et ideo cum habitu scientiæ stat existimatio erronea circa aliquam conclusionem ejusdem scientiæ; non autem error circa unum articulum, cum fide circa alium. Et de hoc sanctus Thomas, 2ª 2ᵆ, q. 5, art. 3, ubi arguit sic (arg. 2) : « Sicut sub fide continentur multi articuli, ita sub una scientia, puta geometria, multæ conclusiones. Sed aliquis homo potest habere scientiam geometriæ circa quasdam geometricas (α) conclusiones, aliis ignoratis. Ergo aliquis homo potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio; et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignorans alias. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter primam veritatem propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intellectis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret. » — Hæc ille.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra conclusionem quartam, dicitur primo, quod fides respicit primam veritatem non solum tanquam medium propter quod assentit credibilibus, immo tanquam objectum de quo est fides. Et hoc expresse ponit sanctus Thomas, 2ª 2ᵆ, q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet : scilicet illud quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti : sicut in scientia geometriæ, materialiter scita, sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi, sunt media demonstrationum, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil aliud est quam veritas prima : non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinæ innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo, etiam ex hac parte, objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicinæ

(α) *geometricas*. — *generatas* Pr.

est sanitas; quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 1, q[la] 1, ubi sic dicit : « In objecto alicujus potentiæ contingit tria considerare : scilicet id quod est formale in objecto, et id quod est materiale, et id quod est accidentale; sicut patet in objecto visus : quia formale in ipso, est lumen, quod facit colorem actu visibilem; materiale vero, ipse color, qui est potentia visibilis; accidentale vero, sicut quantitas, et alia hujusmodi (α), quæ colorem concomitantur. Et quia unumquodque agit per formam suam, objectum autem est activum in virtutibus passivis, ideo ratio objecti, ad quam (β) habet proportionem potentia passiva, est illud quod est formale in objecto; et secundum hoc diversificantur potentiæ et habitus, qui ex ratione objecti speciem recipiunt. Et hæc tria est invenire in objecto fidei. Cum enim fides non assentiat alicui, nisi propter primam veritatem credibilem, non habet quod sit actu credibile, nisi a veritate prima; sicut color est visibilis ex luce. Et ideo veritas prima, est formale in objecto fidei, et a qua est tota ratio objecti. Quidquid autem est illud quod de Deo creditur, sicut est passum esse, vel si quid hujusmodi (γ) est, hoc est materiale in objecto fidei. Ea autem quæ ex istis credibilibus consequuntur, sunt quasi accidentalia. Et ideo concedendum est quod objectum fidei, proprie loquendo, est veritas prima. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod ex conclusione nostra (δ) non sequitur quod assensus hujus articuli, *Deus est trinus et unus,* dependet, ut fingit arguens, ex infinitis prioribus assensibus. Nec oportet infinita media pertransire, ad hoc quod assentiatur illi articulo. Et ad rationem in oppositum, dicitur quod per fidem primo et directe assentio huic, *Deus revelavit quod Deus est trinus et unus,* sicut visus primo fertur in lucem; et secundario assentio huic, *Deus est trinus et unus,* sicut visus secundario fertur in colorem; unico tamen et eodem actu. — Et cum ulterius quæritur : quomodo assentio huic, *Deus revelavit hoc,* etc.? — dicitur quod fides assentit illi propter seipsam, et non propter aliquam aliam propositionem, ex cujus assensu causetur assensus istius, *Deus revelavit hoc.* Hoc est enim primum credibile, *Deus, vel Veritas prima, revelavit quidquid continetur in Sacra Scriptura et in doctrina Ecclesiæ.* Nec assensus hujus propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu præcedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verumtamen ad hunc primum assensum fidei prærequiritur præsentatio hujus complexi per locutionem interiorem, vel exteriorem, aut per lectionem Sacræ Scripturæ, aut prædicationem. Et hoc satis diffuse dictum est, respondendo ad argumenta contra secundam conclusionem, quæ tangebant similem difficultatem. — Cum autem dicit : Quomodo assentio præcedentibus propositionibus, puta isti, *Revelatum est a Deo quod Deum esse trinum et unum est revelatum,* etc.? — dicitur quod omnibus illis assentitur assensu causato ex libero arbitrio, vel fide acquisita. Sed tunc negatur consequentia, qua infertur quod fides infusa dependeat effective ex acquisita, quantum ad habitum, aut quantum ad suum principalem actum, qui est assentire.

Ad secundum dicitur primo, quod formalis ratio objecti fidei non est ens rationis, sed reale, loquendo de formali ratione ex parte rei; licet non sit magnum inconveniens dicere quod formalis ratio ex parte nostra sit ens rationis, vel illud includat, puta negationem vel relationem rationis. Et de hoc sanctus Thomas, 2[a] 2[æ], q. 1, art. 6, in solutione secundi, sic dicit : « Ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter. Unomodo, ex parte ipsius rei creditæ; et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra; et sic formalis ratio credibilis est ut sit *non visum;* et ex hac parte articuli distinguuntur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod formalis ratio objecti fidei, ex parte credentis, est quod sit non visum. Hoc autem est negatio, quæ est ens solius rationis. Ita potest dici de revelato; licet non legam in dictis sancti Thomæ quod *esse revelatum* sit formalis ratio objecti fidei, nec sequitur ex dictis ejus. — Et cum dicit arguens, quod si ideo assentio huic, *Deus est trinus,* quia est a Deo revelatum, tunc respectus rationis est (α) causa quare assentio, et per consequens formalis ratio objecti; — negatur consequentia. Quia, licet assentiam isti, *Deus est trinus,* quia hoc est (β) revelatum a Deo, hoc non ideo est quia respectus revelabilitatis sit causa assensus; sed potius prima veritas, quæ est terminus illius respectus, movet ad assensum : sicut etiam cum discipulus assentit dictis magistri, quia magister dicit illa, non hoc ideo est quia respectus rationis, qui importatur in hoc quod est esse dictum a magistro, causet assensum in discipulo; sed potius auctoritas et perfecta scientia magistri, vel verbum ejus, quod est terminus prædicti respectus. Sic in proposito : Prima veritas, tanquam causa primaria, et verba ejus, tanquam causa proxima, causant assensum fidei; et non respectus rationis terminatus ad Deum, vel ad verba ejus, quæ locutus est per Prophetas vel Apostolos in humanitate assumpta. Tamen, sicut dixi,

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *quam.* — *quem* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *nostra.* — *necessaria* Pr.

(α) *est.* — *et* Pr.
(β) *est.* — *esse* Pr.

non est inconveniens si formalis ratio objecti fidei, ex parte nostra, habeat aliquid de ente rationis; cum etiam proximum objectum materiale fidei sit complexum, factum per opus animæ. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 1, q[la] 2, in solutione tertii, sic dicit : « Objectum charitatis est bonum, quod, secundum Philosophum, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), est in rebus; objectum autem fidei est verum, quod completur per operationem animæ. Et quia compositio et divisio, quæ est in enuntiabilibus, non est nisi per animam, ideo complexum est objectum fidei, quamvis incomplexum sit objectum charitatis. » — Hæc ille. — Idem ponit, 2a 2æ, q. 1, art. 2, ubi sic dicit : « Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem proprius modus intellectus humani, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. Et ideo ea quæ sunt in se simplicia, humanus intellectus cognoscit (α) secundum quamdam complexionem; sicut econtrario, intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quæ sunt secundum se complexa. Sic igitur objectum fidei dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis; et, secundum (β) hoc, objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, negatur minor. Nec valet ejus probatio : quia ista propositio, *Prima veritas non potest mentiri,* non resolvitur in hanc, *Deus non potest mentiri;* immo econtra, ideo Deus non potest mentiri, quia est prima veritas. Verumtamen cum dicit sanctus Thomas, quod formale objectum fidei est prima veritas, non intendit excludere quod Deus vel divinitas sit formale objectum; immo hoc expresse dicit, 2a 2æ, q. 1, art. 1, ut recitatum fuit in solutione primi Scoti (γ) contra quartam conclusionem.

Ad secundum dicitur quod per primam veritatem intelligimus divinam essentiam prout induit rationem primæ veritatis. Nec dicimus quod tale attributum addat aliquid ad divinitatem secundum rem, sed solum quantum ad nostrum modum intelligendi et considerandi. Et cum dicitur quod divinitas non est finis sub ratione primæ veritatis, etc.; — dicitur quod falsum est : quia, cum fides sit in intellectu, bonum autem et finis intellectus sit verum, manifeste patet quod divinitas est finis fidei et intellectus sub ratione veritatis, potius quam sub quacumque alia ratione; licet sub illa ratione non sit finis voluntatis aut charitatis, sed potius sub ratione bonitatis primæ. Et de hoc supra (in solutione tertii Scoti contra secundam conclusionem) recitatum fuit dictum sancti Thomæ, 2a 2æ, q. 2, art. 2 : « Si consideretur objectum fidei secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum :* veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis. » — Hæc ille. — Et intellige quod veritas prima refertur ad voluntatem, secundum quod habet rationem finis, non quidem finis voluntatis, sed finis ad quem voluntas movet intellectum per suum imperium.

Ad argumentum pro parte negativa quæstionis, respondit sanctus Thomas, 2a 2æ, q. 4, art. 5, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Fides de qua Philosophus loquitur (6. *Ethicorum,* cap. 3), innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum; et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati divinæ, quæ infallibilis est; et ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione; de qua benedictus Deus. Amen.

(α) *cognoscit.* — *cognovit* Pr.
(β) *secundum.* — Om. Pr.
(γ) *Scoti.* — Om. Pr.

DISTINCTIO XXV.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM FIDES SIT DE VISIS

Circa vigesimamquintam distinctionem 3. *Sententiarum,* quæritur : Utrum fides sit de visis.

Et arguitur quod sic. Quia lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos.

In oppositum arguitur. Quia, *Hebræor.* 11 (v. 1), dicitur : *Fides est argumentum non apparentium.* Ergo non est de visis.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod fides non potest esse de visis.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2a 2æ, q. 1, art 4,

ubi sic dicit : « Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto : quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in primis principiis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntariam declinat magis in unam partem quam in aliam : et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine, absque tali formidine, erit fides. Illa autem videre dicimur, quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis secundum sensum, aut secundum intellectum. » — Hæc ille.

Item, ibidem, art. 6, in solutione secundi, sic dicit : « Formalis ratio objecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius rei creditæ; et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet prima veritas. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra; et sic formalis ratio credibilis est ut sit *non visum.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Illud objectum quod non sufficit movere sensum vel intellectum ad sui cognitionem, non potest dici visum. Sed objectum fidei est hujusmodi. Igitur.

Secunda conclusio est quod fides non est de scitis.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 1, art. 5, ubi sic dicit : « Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quæcumque sunt scita, esse aliquo modo visa. Non est autem possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Ea enim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud, 1. *Corinth.* 13 (v. 12) : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem;* quam quidem visionem Angeli nunc (α) habent; unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Illud tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum, est communiter non scitum; et ista sunt ea quæ simpliciter subsunt fidei. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem. » — Hæc ille.

(α) *nunc.* — *non* Pr.

Item, ibidem, in solutione quarti, sic dicit : « A diversis hominibus de eodem omnino potest haberi opinio et scientia, sicut et nunc dictum est de fide et scientia. Sed ab uno et eodem potest quidem haberi opinio et scientia de eodem secundum quid, scilicet subjecto, sed non secundum idem : potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid scit, et aliud opinatur. Et similiter, de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia, nec cum opinione, nec cum fide; alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem : quia de ratione scientiæ est quod illud quod scitur, æstimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione vero opinionis est quod illud quod opinatur, æstimetur esse possibile aliter se habere; ideo non potest idem ab eodem esse simul scitum et opinatum. Sed illud quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, æstimatur esse impossibile aliter se habere; sed ea ratione non potest idem secundum idem simul esse creditum et scitum, quia *scitum* est visum, sed *creditum* est non visum. » — Hæc ille.

Ex quibus arguitur sic : Nullum non visum, est scitum. Sed omne creditum, est non visum. Igitur nullum creditum, est scitum; et consequenter, fides non est de scitis.

Tertia conclusio est quod fides est certior simpliciter scientia, licet non quoad nos et secundum quid.

Hanc ponit, 2ª 2æ, q. 4, art. 8, ubi sic dicit : « Virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars; quibus præfertur fides in certitudine, ratione suæ materiæ, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere. Tres autem aliæ virtutes intellectuales, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis. Sed sciendum est quod scientia, sapientia et intellectus, dupliciter dicuntur : uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho, 6. *Ethicorum* (cap. 3, 6 et 7); alio modo, secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti. Primo modo, dicendum est quod certitudo potest dupliciter considerari. Uno modo, ex causa certitudinis; et sic illud dicitur esse certius, quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus prædictis; quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti; et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideo, ex hac parte, fides est minus certa. Sed quia unumquodque judicatur quidem sim-

pliciter secundum causam, secundum autem dispositionem (α), quæ est ex parte subjecti, judicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. Similiter, si accipiantur tria prædicta secundum quod sunt dona Spiritus Sancti in præsenti vita, comparantur ad fidem sicut ad principium quod supponunt. Unde, secundum hoc, etiam fides est eis certior. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, q[la] 3, sic dicit : « Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem major est certitudo, quanto fortius est quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter : in intellectu enim principiorum, causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus agentis sufficienter inspici per seipsum potest; in scientia vero conclusionum, causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur; in fide vero, ex hoc quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas non hoc modo determinat intellectum, ut faciat inspici quæ creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quæ in ipsa resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus uni parti adhæreat firmiter, ideo certitudo quæ est in (β) scientia et intelligentia, est ex ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhæsione ad id quod creditur. In his ergo quæ per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, est ipsa prima veritas, sive Deus, cui creditur, qui habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo fides habet majorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhæsionis, quam sit certitudo scientiæ et intellectus; quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Illud est simpliciter certius, cujus proxima causa et principalis, est efficacior, et certior, et ad oppositum invertibilior. Sed assensus fidei causa proxima et principalis, est efficacior, determinatior, et certior, et ad oppositum impermutabilior quam causa assensus scientiæ, aut sapientiæ, aut intellectus. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Aureolus, probando quod ænigma, vel inevidentia, non sit de ratione objecti formalis fidei.

Primo. Quia objectum fidei est directe objectum intellectus; ergo non habet pro formali ratione nisi illud quod directe continetur sub objecto formali intellectus. Modo inevidentia, cum sit privatio, non continetur directe sub objecto intellectus.

Secundo. Quia inevidentia est quædam denominatio objecti in ordine ad potentiam, et est respectus rationis, vel privatio; et tale quid non potest esse objectum fidei, quæ est virtus theologica.

Tertio. Quia impossibile est quod privatio sit formalis conditio objecti habitus positivi, qui habitus tendit in rationem positivam. Modo fides est habitus positivus; inevidentia autem est ratio privativa.

Quarto. Quia objectum fidei est verum, cui adhæretur propter auctoritatem; sed accidit auctoritati, quod sit evidens aut inevidens.

II. Argumenta Durandi. — Arguit etiam (α) Durandus (dist. 24, q. 1).

Primo. Quia (β) formalis ratio objecti cujuslibet habitus cognoscitivi non potest esse negativa, vel privativa. Sed fides est habitus cognitivus; ratio autem *non visi* est ratio negativa. Ergo ratio *non visi* non potest esse formalis ratio objecti fidei. Minor est nota de se. Major probatur. Quia primum in quod tendit habitus cognitivus, non potest esse negatio, vel privatio; quia privationes non cognoscuntur nisi per habitus, nec negationes nisi per affirmationes. Sed primum in quod tendit habitus cognitivus, est objectum, secundum formalem rationem objecti. Ergo formalis ratio objecti habitus cognitivi non potest esse negativa, vel privativa. Et hæc fuit major. Sequitur ergo conclusio.

Secundo arguit idem : Quia formalis ratio objecti cujuslibet habitus cognitivi non se tenet ex parte habentis, sed ex parte objecti; ut patet inducendo in omnibus. Sed ratio *non visi* tenet se ex parte habentis fidem. Ergo non est ratio formalis objecti fidei. Minor patet : quia objectum est visum vel non visum, quia actus videntis cadit aut non cadit super ipsum.

Tertio. Si formalis ratio objecti fidei esset *esse* (γ) *non visum*, fortiori ratione, formalis ratio objecti visionis esset *esse visum*. Sed hoc est falsum. Ergo et illud. Major patet : quia oppositi habitus debent habere objecta formalia (δ) oppositarum rationum; fides autem et visio, secundum te, sunt oppositi habitus; ergo, si formalis ratio objecti fidei est *esse non visum*, opposita ratio, scilicet *esse visum*, esset

(α) *dispositionem*. — *comparationem* Pr.
(β) *in*. — Om. Pr.

(α) *etiam*. — Om. Pr.
(β) *Quia*. — *quod* Pr.
(γ) *esse*. — Om. Pr.
(δ) *formalia*. — Om. Pr.

formalis ratio objecti visionis. Quod autem hoc sit falsum, probatur : quia objectum, secundum suam formalem rationem, est prævium actui; sed *esse visum* non est prævium actui visionis, immo ex hoc aliquid dicitur visum, quia actus visionis cadit super ipsum; ergo *esse visum* non est formalis ratio objecti visionis.

Quarto. Quia ad formalem rationem objecti cujuscumque habitus cognitivi, habent attributionem quæcumque pertinent ad considerationem illius habitus. Sed ad rationem *non visi* non habent attributionem quæcumque considerantur per fidem. Ergo, etc.

Quinto. Quia finis cujuslibet habitus cognitivi est perfecta cognitio sui objecti, secundum formalem ejus rationem, et secundum ea quæ sibi attribuuntur. Si ergo formalis ratio objecti fidei esset *esse non visum*, sequitur quod finis proximus et intrinsecus fidei esset cognoscere perfecte de Deo qualiter sit non visus, et quæ sint illa quæ sibi attribuuntur quatenus est non visus. Hoc autem est falsum. Ergo formalis ratio objecti fidei non est ratio *non visi*. — Hæc Durandus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit idem Durandus (in Prologo *Sentent.*, q. 1), probando quod fides quæ est habitus a Deo infusus, possit simul stare cum scientia, in eodem subjecto, et respectu ejusdem objecti, omnino et simpliciter.

Primo. Quia habitus fidei infusæ se extendit ad omnia quæ sunt nobis tradita revelatione divina, et maxime ad illa quæ non sunt ex aliis deducta. Sed de quibusdam talibus habent aliqui fideles veram scientiam. Ergo in illis sunt simul fides et scientia de eodem. Major patet de se. Minor similiter manifesta est : quia Deum esse unum, est traditum in Sacra Scriptura, sicut a Deo revelatum, et non ex alio deductum (*Deut.* 6, v. 4 : *Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est*); de hoc autem multi fideles habent veram scientiam per demonstrationem acquisitam. Ergo habitus fidei infusæ, et habitus veræ scientiæ, possunt simul stare.

Secundo. Quia non solum possunt simul stare habitus scientiæ et fidei in eodem, et respectu ejusdem; immo actus talium habituum. Quia, respectu talium, de quibus potest a viatore haberi vera scientia, sicut est Deum esse unum, possunt simul stare actus fidei et scientiæ : non quidem sic, quod sint diversi actus; sed quia auctoritas divina, et ratio demonstrativa, possunt simul concurrere ad causandum unum assensum de hoc quod Deus sit unus. Quod patet : quia concursum prædictorum non potest impedire nisi oppositio clari et obscuri, evidentis et non evidentis; sed illa non impedit; ergo. Quod autem hoc non impediat, probatur. — Ubi advertendum quod aliqua quæ secundum se sola habent effectus conditionum incompossibilium, possunt concurrere ad unum effectum, qui est communis amborum. Verbi gratia : lumen quod causatur a sole, et lumen quod causatur a luna, vel a sola stella, habent conditiones incompossibiles, scilicet *clarum* et *obscurum;* et tamen sol et stella, quando sunt ex eadem parte hemisphærii, concurrunt ad causandum unum lumen in medio. Non enim solus sol tunc illuminat, et stella nihil facit, cum omne lucens præsens diaphano de necessitate causet lumen; sed fit unum lumen ab utroque, non seorsum et distincte agentibus, sed simul ut unum agens. Et cum in isto lumine non sit aliud lumen, et aliud claritas ejus, sed (α) unum et idem, loquendo de re, utrumque, tam sol quam stella, est causa luminis et claritatis, non quidem totalis, sed partialis; quamvis non ex æquo : quia perfectior ratio causandi est in sole, et quasi totalis; in stella autem inferior et minima, et sensu imperceptibilis; ratio (β) tamen convincit quod sit aliqua. Et propter hunc excessum virtutis illuminativæ in sole respectu stellæ, qui patet quando seorsum agunt, quia tunc sol causat lumen clarum, et stella (γ) obscurum, idcirco, quando simul causant unum lumen clarum, per appropriationem rationis, claritas attribuitur causalitati solis, et non stellæ; quamvis, secundum rem, totum sit ab ambobus, ut a partialibus causis simul concurrentibus et tenentibus locum unius causæ totalis. Et sic patet quod aliqua quæ secundum se sola habent effectus conditionum incompossibilium, possunt quandoque concurrere ad eumdem effectum, qui est communis amborum. — Ratio autem quare talis concursus est possibilis, est ista : Quia *clarum* et *obscurum* non accipiuntur hic pro habitu et privatione circa commune subjectum ab utroque realiter differens, ut sunt lumen et tenebra in aere; quia causæ istorum, scilicet luminis et tenebrarum (accipiendo tenebras (δ) pro pura privatione), nunquam possunt concurrere ad causandum eumdem effectum, cum effectus unius sit formaliter privatio alterius. Sed accipiuntur hic *clarum* et *obscurum* pro gradu perfectionis et imperfectionis in essentia luminis; nec differt realiter talis gradus a lumine; et talis perfectio et imperfectio est in effectu ex perfectione vel imperfectione suæ causæ, et non ex aliqua formali oppositione in causalitate : sicut quod causa imperfecta seorsum agens causat imperfectum lumen, scilicet obscurum, propter defectum perfectionis virtutis; sed ipsa, conjuncta perfectiori virtuti, et tenens cum ea locum unius totalis causæ

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *ratio.* — *non* Pr.
(γ) *stella.* — *luna* Pr.
(δ) *accipiendo tenebras.* — Om. Pr.

perfectæ, causat perfectum lumen, scilicet clarum; quia jam non deficit perfectio, quæ prius deficiebat. — Ex hoc, ad propositum : Omnis cognitio veritatis, lumen quoddam est, et lumen vocatur ab Apostolo, *Ephesior.* 3 (v. 8 et 9), ubi dicit sic : *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia, illuminare,* etc., id est, dare cognitionem, quæ est quoddam lumen spirituale. Quædam autem cognitio clara est, quædam obscura. Nec talis claritas et obscuritas sunt habitus et privatio circa cognitionem, tanquam circa subjectum; quia tunc causa obscuritatis non posset concurrere cum causa claritatis ad causandum unam claram cognitionem, quemadmodum dictum est de causa luminis et tenebrarum; sed sunt gradus perfectionis majoris vel minoris, indifferentes realiter ab essentia cognitionis. Et sic isti gradus in cognitione, secundum gradum perfectionis et imperfectionis consequentur perfectionem et imperfectionem in medio causante cognitionem, et non ex aliqua formali oppositione in causalitate. Medium ergo sumptum ex auctoritate, et medium necessarium, si quodlibet eorum causet seorsum aliam et aliam cognitionem conclusionis ejusdem, istæ cognitiones erunt conditionum incompossibilium : quia una erit clara et evidens, scilicet illa quæ erit per medium necessarium, propter ejus perfectionem in veritate et connexione ad conclusionem; alia vero erit obscura et (α) inevidens, quæ erit per solam auctoritatem, propter defectum prædictæ perfectionis, quæ est in medio necessario. Sed, si auctoritati jungatur medium necessarium, jam non deficit in medio perfectio quæ prius deficiebat, nec per consequens in cognitione deficiet claritas et evidentia quæ prius deficiebat; immo erit una cognitio clara et evidens, causata ab illis duobus mediis, tanquam a causis partialibus simul concurrentibus et tenentibus vicem unius causæ totalis. Claritas tamen illa, et evidentia, magis debet attribui, secundum rem, medio necessario quam auctoritati; quia perfectius est, et secundum se natum facere cognitionem claram et evidentem, quam secundum se non faceret auctoritas humana vel divina.

Tertio arguit. Quia, ut dicit, satis durum videtur dicere quod fidelis acquirens denuo scientiam quod Deus sit unus, non teneat ipsum esse unum quia ipsemet Deus in Sacra Scriptura hoc revelavit.

Quarto arguit quod in eodem, et de eadem conclusione, simul possit esse opinio et scientia. Quia medium contingens, et auctoritas humana, per se sola faciunt assensum dubium; medium autem necessarium, causat assensum certum. Et hi duo assensus non possunt simul esse in eodem homine, de eadem conclusione. Hoc tamen non obstante, prædicta media, in ratione mediorum, possunt concurrere ad causandum unum assensum, qui non erit simul nec successive certus et dubius, sed tantum certus. Et sic in assensu nulla erit oppositio aut repugnantia secundum (α) certum et dubium, clarum et obscurum, evidens et inevidens, ut declaratum est. Et sic patet quod medium necessarium, quamvis excludat necessitatem auctoritatis humanæ, et cujuslibet medii contingentis, non tamen excludit compossibilitatem eorum in ratione mediorum causantium unum assensum. Et hoc modo scientia et opinio, necnon fides, quæ innititur auctoritati humanæ, possunt simul esse in eodem, et de eodem : non quidem ut distincti habitus causantes distinctos actus; sed quia media, quæ secundum se nata essent causare distinctos actus, ex quibus fierent in nobis distincti habitus, possunt concurrere ad causandum unum assensum.

Quinto arguit. Quia huic concordat communis doctrina, quæ dicit quod unus homo potest simul cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et alibi dicit quod opinio potest stare cum scientia demonstrativa; quod non potest esse secundum pluralitatem actuum, sed solum eo modo quo dictum est.

Sexto arguit. Quia propria distinctio scientiæ et opinionis est : quia scientia est habitus conclusionis conclusæ per medium necessarium, de cujus necessitate constat evidenter scienti; opinio vero est habitus conclusionis conclusæ per medium contingens, vel quod æstimatur esse contingens. Accipiendo autem sic scientiam et opinionem, constat quod actus scientiæ et opinionis, scilicet scire actualiter, et opinari actualiter, si sint diversi actus secundum rem, sic non possunt esse simul : quia plures actus intelligendi non possunt esse simul in eodem intellectu, secundum cursum naturæ; ergo quando scire et opinari sunt plures et distincti actus, tunc non possunt esse simul in eodem intellectu, neque de eadem conclusione, neque de diversis. Et hoc modo non contingit (β) unum et eumdem hominem simul scire et opinari, neque idem, neque diversa. Si autem plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eumdem hominem quandoque simul scire et opinari eamdem conclusionem, et quandoque non esset possibile. Et quod quandoque esset possibile, patet. Quia assentire conclusioni necessariæ, per medium contingens, quod æstimatur esse necessarium, est opinari. Sed tale assentire, potest esse simul cum scire; cum nullam habeat cum eo repugnantiam. Ergo tale opinari, et scire, possunt esse simul in eodem. Major patet : quia tale assentire, non est scire, cum sit per medium quod est realiter contingens; nec est actus cujuscumque alterius habitus quam opinionis, quia quæram quis est

(α) *et.* — *etiam* Pr.

(α) *secundum.* — *sed* Pr.
(β) *contingit.* — *ostendit* Pr.

ille habitus, et non poterit dari, nisi fingatur novus habitus, præter illos de quibus locutus est Philosophus; quare, etc. Nec obstat quod talis decipitur, æstimando medium quod est contingens, esse necessarium : quia non est contra rationem opinionis decipi, tam circa conclusionem opinatam, quam circa medium per quod concluditur; opinative enim contingit verum et falsum dicere, ut habetur, 3. *Ethicorum* (cap. 2). Et sic patet major. Minor probatur : quia illi actus qui se habent conformiter ad conclusionem, nullam habent repugnantiam formalem, quin possint simul esse in eodem homine, de illa conclusione; sed scire aliquam conclusionem, et opinari eamdem per medium contingens, quod æstimatur esse necessarium, se habent conformiter circa conclusionem; quia per utrumque æstimatur conclusio esse necessaria, et impossibilis aliter se habere; ergo scire, et opinari sic acceptum, nullam habent formalem repugnantiam, quin possint esse simul in eodem homine, et de eadem conclusione. Et si dicatur quod decipi opponitur ei quod est scire; sed sic opinari est decipi; ergo opponitur ei quod est scire; et sic ista non poterunt simul esse; — dicendum est ad hoc, quod scire et decipi circa idem, opponuntur, nec possunt esse simul; sed scire et decipi circa diversa, non opponuntur, nec sunt incompossibilia in eodem; alioquin qui sciret unam conclusionem, non posset decipi circa quamcumque aliam; quod est falsum. Modo, in proposito nostro, scire et decipi non sunt circa idem. Quia opinans non decipitur circa conclusionem, quæ est eadem respectu utriusque actus, sciendi scilicet (α) et opinandi, quia opinans æstimat eam esse necessariam, sicut vere est; sed solum decipitur circa medium, quod æstimat esse necessarium, cum tamen sit contingens. Non est autem idem medium sciendi et opinandi, sed aliud. Propter quod, tale decipi non opponitur ei quod est scire eamdem conclusionem per aliud medium. Et sic patet quod si (β) plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eumdem hominem scire et opinari eamdem conclusionem, quando opinans æstimat medium quod est contingens, esse necessarium. Si autem opinans æstimet medium suum esse contingens, tunc tale opinari non potest esse simul in eodem cum scire.

Septimo arguit quod habitus scientiæ et opinionis possint (γ) stare simul in eodem, et de eadem conclusione. Quia illi habitus sunt compossibiles, qui causantur ex actibus compossibilibus. Sed quia non est possibile, secundum cursum naturæ, quod plures actus intelligendi sint simul in eodem intellectu, neque de eodem objecto, neque de diversis; tamen supponendum est (α) quod scire et opinari non sint distincti actus intelligendi, quia medium contingens, quod de se natum esset causare opinionem, et medium necessarium, quod de se natum est facere quod homo vere sciat, possunt simul concurrere ad causandum unum et eumdem assensum de eadem conclusione : ut sic scientia et opinio dicantur stare simul, si medium necessarium, quod est scientificum, et medium contingens, quod natum est facere opinionem, possint concurrere ad causandum unum assensum de eadem conclusione. Tunc advertendum est quod medium contingens, vel æstimatur esse necessarium, vel contingens. Si æstimetur esse necessarium, tunc potest concurrere cum alio medio vere necessario, ad causandum eumdem assensum de eadem conclusione. Cujus ratio est : Quia pro omni sensu vel assensu idem est judicium de duobus mediis necessariis, et de duobus, quorum unum est necessarium, et aliud est contingens, si æstimetur esse necessarium. Sed duo media necessaria possunt concurrere ad faciendum unum assensum. Ergo et medium necessarium, et contingens, quod æstimatur necessarium, possunt simul concurrere ad idem. Major patet : quia assensus conclusionis, ut deducta est ex mediis vel principiis, totaliter dependet ex assensu et æstimatione principiorum seu mediorum, et non ex natura mediorum secundum se, nisi quatenus cadunt sub æstimatione deducentis; et ideo media quæ æstimantur similia, possunt consimiliter concurrere ad causandum eumdem assensum, dato quod non sint similia in re. Minor etiam de se patet : quia, si quis haberet plura media necessaria ad eamdem conclusionem, posset ea copulare in eadem demonstratione, loco unius medii; et sic ex eis haberet unum assensum de eadem conclusione. Si vero medium contingens æstimetur esse contingens, adhuc tale medium potest concurrere cum medio necessario, ad causandum eumdem assensum. Quia, quamvis habens medium necessarium et evidens, non indigeat auctoritate, nec medio contingente; tamen medium necessarium non excludit compossibilitatem medii contingentis. Quod patet : quia, si medium contingens non posset concurrere cum medio necessario, ad causandum eumdem assensum, hoc erit propter oppositionem evidentis et inevidentis, certi et dubii; sed istud non impedit : quia, ut supra deductum est, medium necessarium, et medium contingens, quando seorsum accipiuntur, nata sunt causare assensus conditionum incompossibilium, quia unus est certus, alius est dubius; sed quando simul accipiuntur, causant unicum assensum certum, et nullo modo dubium. Ex quibus apparet quod assensus scientificus (δ), et opinativus, possunt in idem concurrere. Ergo simi-

(α) *scilicet.* — Om. Pr.
(β) *si.* — Om. Pr.
(γ) *possint.* — *possit* Pr.

(α) *supponendum est.* — *supponendo* Pr.
(δ) *scientificus.* — *stimatus* Pr.

liter habitus scientiæ, et opinionis, modo superius exposito.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (3. *Sentent.*, dist. 23, q. 7), probando quod fides non debet dici certior scientia propter adhæsionem.

Primo. Quia firmitas adhæsionis improprie dicitur certitudo. Certitudo enim non stat cum falsitate; firmitas autem adhæsionis quandoque est in falsis, ut patet in hæreticis, et aliis qui pertinaciter adhærent suis opinionibus falsis; ergo firmitas adhæsionis non habet proprie rationem certitudinis.

Secundo. Quia firmitas adhæsionis adhuc videtur major esse in actu scientiæ, quam in actu fidei. Illi enim firmius adhæremus, a quo difficilius recedimus. Sed homo difficilius recedit a scientia, si vere (α) sit sciens, et sciat se scire, quam a fide : ab illa enim videmus frequenter retrocedere hominem. Ergo firmitas adhæsionis videtur esse major in actu scientiæ quam in actu fidei.

Tertio arguit contra illud quod dicitur de certiori quoad se, vel quoad nos, quod ista distinctio non valeat. Quia, licet ista distinctio posset aliquo modo habere locum in creditis et scitis, sicut dicit Philosophus, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 1), de substantiis separatis, quia notiores sunt secundum se substantiis sensibilibus, quamvis non nobis, sed potius minus notæ; tamen in actibus et habitibus non potest habere locum illa distinctio. Cujus ratio est : quia habitus est dispositio habentis, et actus est ejus perfectio in comparatione ad objectum; et ideo non est certior actus vel habitus, nisi pro quanto (β) objectum fit nobis certius; quamvis possit dici nobilius, ex sola nobilitate objecti. Et hoc patet ex textu Philosophi, in principio libri *de Anima*, ubi distinguit nobilitatem scientiæ, in nobilitatem quæ est secundum certitudinem, et in illam quæ est ex nobilitate objecti; quod non esset, si certitudo scientiæ esset secundum certitudinem objecti : tunc enim omnis scientia quæ esset nobilior quoad objectum, esset nobilior quoad certitudinem; quia objecta quæ sunt nobiliora, ut divina, sunt certiora secundum se. Certitudo ergo actus vel habitus non est ex certitudine objecti secundum se, sed ex modo quem ponit habitus circa habentem et actum ejus. Nullo modo ergo actus vel habitus dicitur certior, nisi sit certior quoad nos.

Quarto. Quia distinctio quæ ponitur, 2. *Metaphysicæ*, de objectis, quod scilicet quædam sunt notiora simpliciter et secundum se, quædam vero notiora nobis, non videtur esse vera, nisi sane intelligatur. Potest enim contra eam opponi sic : Sicut nihil dicitur scibile vel scitum, nisi a scientia, sic nihil dicitur noscibile vel notum, nisi a notitia. Scientia autem et notitia sunt conditiones scientis et noscentis, et non rei scitæ vel notæ. Ergo nulla res erit secundum se scita vel nota, sed solum quoad nos, qui sumus scientes et noscentes. Ergo ista distinctio, qua dicitur aliquid esse secundum se notum, vel notum nobis, non videtur bona. — Sed dicendum ad hoc, quod nihil dicitur scibile vel scitum, noscibile vel notum, nisi ratione scientis et noscentis. Sed non solus homo est sciens vel noscens, immo tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales. Et ideo non omne illud quod est homini notius, est simpliciter notius, immo est infime notum; sed quod est Deo notius, est notius simpliciter, quia est notius secundum supremam notitiam; et quod est notius angelo, est notius in secundo gradu, sicut notitia angeli est media inter notitiam Dei et hominis. Et tunc (α) dictum Aristotelis verificatur hoc modo : quia quæ sunt sublimioris naturæ in entitate, sunt per prius nota Deo et angelo, qui (β) sunt sublimioris virtutis in cognoscendo. Deus enim primo cognoscit essentiam suam, et per eam cognoscit alia. Et idem dicit Aristoteles, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 51), de qualibet intelligentia. Propter quod, illa quæ sunt sublimioris entitatis, dicuntur notiora secundum se, quam sensibilia, quæ sunt nobis notiora; quia sunt primo cognita et maxime a supremis cognoscentibus, qui (γ) sunt Deus et angelus. Sed, simpliciter loquendo, nihil dicitur scitum vel notum secundum se et (δ) absolute, sed solum ex habitudine alicujus scientiæ vel notitiæ ad ipsum.

Quinto. Quia, licet aliquod creditum, puta Deum esse trinum et unum, sit secundum se notius et certius quam multa scita de creaturis, modo quo dictum est; tamen multi habitus et actus scientiæ sunt nobis certiores et notiores fide et actu ejus, extensive et intensive. Extensive quidem : quia illud quod habet plures modos certitudinis, est certius extensive; sed sic est de scientia respectu fidei; quia scientia et actus ejus habent certitudinem evidentiæ, et certitudinem adhæsionis (si tamen debeat dici certitudo), fides autem solum habet certitudinem adhæsionis; quare, etc. Item intensive : quia certius est, quod est dubitationi impermixtius; sed scientia nullo modo potest habere permixtam dubitationem, fides autem potest habere aliquem modum dubitationis permixtum, etiam salva fide; ergo videtur quod scientia sit certior intensive quam fides.

Sexto. Quia constat quod certior est scientia beatorum quam fides credentium. Sed illud non est ex

(α) *si vere*. — *sive* Pr.
(β) *pro quanto*. — *per quantum* Pr.

(α) *tunc*. — *tamen* Pr.
(β) *qui*. — *quæ* Pr.
(γ) *cognoscentibus, qui*. — *cognitionibus, quæ* Pr.
(δ) *et*. — Om. Pr.

ratione objecti, quod est idem utrobique, scilicet divina essentia, et divina veritas; sed solum ratione modi diversi (α) quo tendit intellectus in Deum visum et creditum. Ergo, et in proposito, certior est scientia quam habemus de Deo, puta quod sit unus, quam fides qua credimus de ipso quod sit trinus, propter certiorem modum quo tendit intellectus in ipsum per scientiam, magis quam per fidem.

Septimo. Quia visus est certior quam auditus. Sed fides est ex auditis, vel auditu, ut dicitur, *Rom.* 10 (v. 17); scientia autem est (β) intellectualis visio; et principia quarumdam scientiarum possunt resolvi usque ad aliqua corporaliter visa, ut in mathematicis. Ergo videtur quod tales scientiæ sint certiores fide.

Octavo. Quia Hugo, *de Sacramentis,* lib. 1, dicit quod *fides est voluntaria adhæsio vel certitudo, supra opinionem* (γ), *et infra scientiam constituta.* Ergo certitudo fidei est infra certitudinem scientiæ, et inferior ea. — Hæc Durandus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, restat respondere supradictis objectionibus. Et quidem, ad argumenta contra primam conclusionem, licet pateat responsio, inspecta probatione et sensu conclusionis, dicitur tamen

Ad primum (quod est Aureoli) quod prima consequentia ibidem facta, bona est, loquendo de formali objecto, vel formali ratione objecti, ex parte rei intellectæ. Quod enim est illo modo formalis ratio objecti intellectus, vel habitus intellectus, directe est intelligibile, et primo aspectu; et per illud intellectus tendit in alia objecta, quæ sunt materialia, vel per accidens. Sed isto modo non ponimus *ænigma* vel *inevidentiam* esse formalem rationem objecti fidei. Si autem dicta consequentia intelligatur de formali objecto fidei ex parte intelligentis et credentis, neganda est : quia non oportet quod formalis ratio objecti intellectus, vel habitus, ex parte intelligentis, primo aspectu intelligatur; sicut patet de hac ratione *verum,* et de hac quæ est *intelligibile,* et consimiliter de hac quæ est *non apparens, visum, absens, ænigma* (δ), et consimilibus. Et hoc modo dicimus *ænigma* esse formalem rationem objecti fidei, et non primo modo. Unde formalis ratio isto modo dicta, non est ratio quæ competat objecto in primo modo perseitatis, sed in secundo; nec est ratio movens vel motiva, nec primo terminativa, sed concomitativa; et, ut ita dicamus conformiter ad alibi dicta (dist. 14, q. 1, ad 3um contra primam conclusionem), talis ratio non est ratio *ad quam,* nec *per quam,* sed *sub qua* objectum subest actui, vel habitui, aut potentiæ. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 14, art. 8, in solutione tertii, sic dicit : « Veritas prima est objectum visionis patriæ, ut in sua specie apparens; fidei autem, ut non apparens. Unde, etsi sit utriusque actus idem objectum, non tamen est idem ratione. Et sic objectum formaliter differens, diversam speciem actus facit. » — Hæc ille. — Item, art. 9, sic dicit : « Secundum Augustinum, in libro *de Videndo Deo* (α) (Epist. 147, alias 112, cap. 2), *creduntur illa quæ absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium, quod eis perhibetur. Videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus* (β). Quæ quidem differentia evidens est in his quæ præsto sunt corporis sensibus, in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus, et quid non. Sed in sensibus animi, quid præsto sit, magis latet. Illa tamen præsto esse dicuntur intellectui, quæ capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur : talibus enim aliquis assentit, non propter alienum testimonium, sed propter testimonium intellectus proprii. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi. Unde intellectus in eis figi non potest. Unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum. Et hæc proprie credita esse dicuntur. Unde fidei objectum proprie est illud quod est absens ab intellectu (*creduntur* enim (γ) *absentia, sed videntur præsentia,* ut in eodem libro dicit Augustinus); vel etiam res non apparens, id est, res non visa, quia, ut dicitur, *Hebræorum* 11 (v. 1), ***Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.*** Quandocumque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod et actus deficiat. Unde quam cito aliquid incipit esse præsens, vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quæcumque autem sciuntur proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quæ per se (δ) præsto sunt intellectui. Et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia. » — Hæc ille.

(α) *diversi.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *opinionem.* — *opus* Pr.
(δ) *ænigma.* — *ænigmatum* Pr.

(α) *Deo.* — *Deum* Pr.
(β) Ubicumque in hoc textu D. Thomæ ponitur *sensibus*, *sensibilibus* ponit Pr.
(γ) *enim.* — *autem* Pr.
(δ) *per se.* — Om. Pr.

Ad secundum, negatur minor, loquendo de formali ratione objecti ex parte cognoscentis, vel potentiæ cognitivæ : nam formalis ratio objecti, hoc modo sumpta, potest esse quid privativum, vel includens respectum rationis; sicut patet de vero, quod est objectum formale intellectus, et de bono, quod est formale objectum appetitus vel voluntatis. Conceditur tamen quod formalis ratio objecti virtutis theologicæ, vel potentiæ realis, alio modo sumpta, scilicet ex parte rei (quæ quidem ratio principaliter movet aut terminat actum potentiæ), non est respectus rationis, nec pura privatio, sed aliquid reale, positivum, absolutum.

Ad tertium patet per idem. Nam privatio potest esse conditio objecti habitus positivi : non quidem ut principaliter motiva, nec terminativa, sed concomitativa; sicut etiam incertitudo, et formido, et titubatio, sunt de ratione opinionis, quæ est habitus positivus; et irrationale, de ratione asini, qui est species substantiæ positiva; et tamen irrationale dicit privationem, licet, ut est differentia constitutiva, circumloquatur aliquid positivum, cui inseparabiliter est annexa negatio vel privatio.

Ad quartum dicitur quod objectum fidei est verum, cui adhæretur propter auctoritatem : non tamen quodcumque verum, sed verum absens, et non præsto exsistens, ut supra dictum est. Et hoc, loquendo de fide quæ est virtus theologica.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** patet responsio per prædicta; quia major est falsa, loquendo de formali ratione concomitativa. Et ad ejus probationem, dicitur quod recte concludit de formali ratione objecti motiva vel terminativa; sed talem non dicimus esse *non visum*, vel *non apparens*, respectu fidei. Loquendo autem de formali ratione objecti concomitativa, probatio nihil concludit : quia ad talem rationem non directe, nec primo, nec principaliter tendit actus potentiæ. Unde in hoc argumento et supradictis est æquivocatio de formali ratione objecti. Nam forma, vel ratio objecti, potest sumi dupliciter : primo modo, pro formali principio movente, vel terminante, quod est in objecto causa et ratio quod actus potentiæ vel habitus tendat in objectum materiale; secundo modo, potest sumi formalis ratio pro conceptu vel diffinitione objecti. Et argumenta procedunt contra primum sensum, sed non contra secundum. Conclusio autem intelligitur in secundo sensu, et non in primo. Et ideo non tangitur nec læditur ab arguente.

Ad secundum dicitur quod major est falsa, loquendo de formali ratione secundo modo dicta; ad quem sensum loquitur conclusio; licet sit vera, loquendo de formali ratione objecti primo modo dicta; sed ad illum sensum non loquitur conclusio, ut dictum est. Et iterum, dicitur quod minor potest negari : quia quod aliquid sit visum vel non visum, non totaliter se tenet ex parte videntis vel non videntis, immo ex parte objecti, quod est præsens potentiæ vel absens. Unde, sicut recitatum fuit in solutione primi Aureoli, ex dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 14, art. 9, « objectum fidei proprie est illud quod est absens ab intellectu; creduntur enim absentia, sed videntur præsentia, etc. » Item, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2, q[la] 3, in solutione quarti, sic dicit : « Illud dicitur proprie præsens, cujus essentia sensui vel intellectui præsentatur. Et ideo, quia hoc facit visionem, ideo dicit Augustinus (*de Videndo Deo*, cap. 2), quod *videntur præsentia, sed creduntur absentia*. Et, propter hoc, etiam fides similatur auditui, quia est de absentibus; sicut auditu cognoscimus quæ, cum sint absentia, nobis recitantur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, q[la] 1, sic dicit : « Visio, proprie loquendo, est actus sensus visus; sed, propter nobilitatem istius sensus, translatum est nomen visionis ad actus aliarum potentiarum cognitivarum, secundum similitudinem ad sensum visus. Potest ergo attendi similitudo quantum ad genus cognitionis tantum; et sic, largo modo, et improprie, omnis cognitio visio dicetur; et, secundum hoc, fides est de visis utcumque, sicut Magister dicit, non quidem visu exteriori, sed interiori. Potest etiam ulterius attendi similitudo hæc, non solum quantum ad genus cognitionis, sed etiam quantum ad modum (α) cognoscendi. Modus autem quo sensus visus videt, est inquantum species visibilis in actu per lumen (β) formatur in visu. Unde, transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo videmus, quando per lumen intellectuale ipsa forma intelligibilis fit in intellectu nostro : sive illud lumen sit naturale, sicut cum intelligimus quidditatem hominis, aut alicujus hujusmodi (γ); sive sit supernaturale, sicut illud quo Deum in patria videbimus. Et ulterius, videre per intellectum dicimur illa complexa, quorum cognitio ex dicta visione consurgit : sicut per lumen naturale videmus prima principia, quæ statim cognoscimus, ut terminos cognoscimus; sive per lumen supernaturale, sicut est visio prophetiæ. Et ulterius, etiam ea quæ in ista principia resolvere possumus per rationem, dicimur videre; sicut ea quæ sciuntur, demonstrative probata. Et, secundum hoc, patet quod fides non potest esse de visis : quia forma illa intelligibilis, quæ est objectum fidei principaliter, scilicet Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, et non est ei pervius in statu viæ, ut Augustinus dicit. Nec iterum ea quæ sunt fidei, ad principia visa reducere demonstrando possumus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod hoc quod est *esse visum* vel *non visum* non totaliter se tenet ex parte

(α) *modum*. — *speciem* Pr.
(β) *in actu per lumen*. — *facti in actu* Pr.
(γ) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

videntis, quinimmo ex parte rei visæ vel non visæ, quæ potest esse præsens vel absens potentiæ visivæ, per suam essentiam, vel per propriam similitudinem : actus enim videndi causatur a visu et visibili unitis; quia sensus in actu, et sensibile in actu, unum sunt, 3. *de Anima* (t. c. 37).

Ad tertium, negatur consequentia. Nec valet probatio; quia minor ejus est falsa. Non enim dicimus quod fides et visio sint oppositi habitus, sed fides et scientia. Dato tamen quod fides actualis et visio actualis sint actus oppositi, conceditur, tam de actibus quam de habitibus, consequens illatum : scilicet quod, sicut formalis ratio objecti fidei est *esse absens* et *non visum*, loquendo de formali ratione objecti secundo modo dicta; ita consimiliter, formalis ratio objecti scientiæ est *esse visum* et deductum ex principiis visis in lumine intellectus agentis. Et ad hujus improbationem, dicitur quod objectum est prævium actui secundum suam formalem rationem, sumendo formalem rationem primo modo, non autem secundo modo; quia ratio hoc modo sumpta non movet potentiam, ut sæpe dictum est. Et ulterius, dicitur quod *esse visum* potest aliquid dici dupliciter : uno modo, in actu primo, quia scilicet est præsens potentiæ visivæ per suam propriam similitudinem; alio modo, in actu secundo, quia scilicet terminat actum secundum potentiæ visivæ. Modo, licet *esse visum* secundo modo sit posterius visione, tamen *esse visum* primo modo est prius visione. Et sicut dico de *esse visum*, ita intelligo de hoc quod dicitur *esse non visum*. Cum autem dicimus *non visum* esse formalem rationem objecti fidei, potest intelligi utroque modo, sed magis proprie primo modo, scilicet quod de ratione objecti fidei, inquantum hujusmodi, est quod forma principalis objecti non uniatur in ratione objecti intelligibilis potentiæ creditivæ, sed per formam et similitudinem sui effectus, imperfecte repræsentantem suam causam. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2, q[la] 3, sic dicit : « Ad perfectam rationem cognitionis intellectivæ tria requiruntur : primo, quod id quod cognoscitur, intellectui proponatur; secundo, quod intellectus illis adhæreat; tertio, quod ea videat. Ea ergo quæ fidei sunt, intellectui proponuntur, non quidem in seipsis, sed in quibusdam verbis, quæ ad eorum expressionem non sufficiunt, et quibusdam similitudinibus, ab eorum repræsentatione deficientibus. Et ideo dicuntur cognosci in speculo, et in ænigmate. Et ideo non videntur, proprie loquendo. Sed tamen intellectus assentit eis; et, propter hoc, imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur. » — Hæc ille.

Ad quartum dicitur quod major est vera, loquendo de formali ratione objecti primo modo dicta; sed falsa est, si intelligatur de formali ratione secundo modo dicta. Non enim oportet quod omnia cadentia sub consideratione habitus, habeant attributionem ad illam; sed sufficit quod talis ratio conveniat omnibus illis, tanquam conditio sine qua non caderent sub consideratione illius habitus; sicut patet de ratione veri, quæ est formalis ratio objecti intellectus, isto secundo modo. Et breviter : omnia ista argumenta supponunt unum falsum, scilicet quod nos dicamus quod *non visum* vel *non apparens* sit formalis ratio objecti fidei ex parte rei creditæ, tanquam *quod* vel *per quod* creditur; sed hoc non intendit conclusio, ut patet ex ejus probatione, sed solum quod est formalis ratio ex parte credentis, qui non accipit objectum creditum, nisi sub tali conditione. Unde sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 4, art. 1, sic dicit : « Veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, et ea quibus propter ipsam inhæretur. Et, secundum hoc, oportet quod veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis, secundum rationem rei non visæ; quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apostoli, *Roman.* 8 (v. 25) : *Quod non videmus, speramus*. Veritatem enim videre, est eam habere. » — Hæc ille.

Ad quintum patet, per prædicta, quod major non habet veritatem, loquendo de formali ratione objecti ex parte potentiæ cognitivæ, sed solum de formali ratione objecti ex parte rei. Perfecta enim cognitio objecti secundum illam rationem formalem, est finis habitus; non autem perfecta cognitio rationis formalis ex parte potentiæ quæ subjicitur illi habitui. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 14, art. 8, in solutione decimisexti, sic dicit : « Pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides. Nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum, sit credibile; sed solum de quo veritas divina testificatur : sicut etiam corpus mobile, est subjectum naturalis philosophiæ; nec tamen omnia enuntiabilia quæ de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia in physica, sed solum illa quæ ex principiis naturalis philosophiæ manifestantur. Ipsum enim testimonium primæ veritatis se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis. » — Hæc ille. — Ulterius, advertendum quod ad omnia prædicta potest dici quod objectum fidei potest dupliciter considerari. Uno modo, in se; et sic formalis ratio ejus est veritas prima. Alio modo, prout cadit sub fide, habitu vel actu; et sic formalis ratio ejus est *ænigma*, et *non visio*. Et hæc distinctio in idem redit cum præcedentibus.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dicitur quod major, simpliciter loquendo, neganda est. Quia fides, proprie loquendo, non est de omnibus revelatis a Deo, sed solum de illis revelatis a Deo, quibus adhæret

quis solum et præcise propter divinam revelationem. De illis autem quibus fidelis adhæret non solum propter divinam revelationem, immo propter evidentem deductionem ex primis (α) principiis per se notis, non habet fidem, sed scientiam. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 14, art. 9, ut supra habitum est (ad primum Aureoli et ad secundum Durandi contra primam conclusionem), sic dicit : « Objectum fidei proprie est illud quod est absens ab intellectu (*creduntur enim* (β) *absentia, sed videntur præsentia*, ut dicit Augustinus, *de Videndo Deo*, cap. 2); vel etiam res non apparens, vel res non visa, quia, ut dicit Apostolus, *Hebræor.* 11 (v. 1) : *Fides substantia*, etc. Quandocumque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat. Unde, quam cito aliquid incipit esse præsens, vel apparens, non potest, ut objectum, subesse actui fidei. Quæcumque autem sciuntur scientia proprie dicta, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui. Et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia. Sciendum autem quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo, simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viæ exsistentium : sicut est Deum esse trinum et unum, et hujusmodi (γ). Et de his est impossibile scientia haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi (δ) propter testimonium Dei, cui hæc præsto sunt, et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus; quod quidem excedit facultatem non (ε) omnium hominum, sed aliquorum tantum : sicut illa quæ de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse, vel Deum esse unum, aut esse incorporeum, et hujusmodi. Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes, et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt; sed impossibile est quod ab eodem sint scita et credita. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione octavi, sic dicit : « Deum esse unum, prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum ad articulos. Cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinæ essentiæ, talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia, et omni providentia, et aliis hujusmodi, quæ probari non possunt, articulum fidei constituit. » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 1, art. 5, in solutione tertii, sic dicit : « Ea quæ demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur : non quia de ipsis sit fides simpliciter apud omnes; sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet saltem ea per fidem præsupponi ab his qui eorum (α) demonstrationem non habent. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2, qla 2, ubi sic : « Fides comparatur ad aliquid dupliciter : scilicet per se, et per accidens. Et quia quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique, ideo quod pertinet ad fidem ratione hujus vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Sic ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit, ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, ad fidem per se pertinet; quod autem excedit intellectum hujus vel illius, et non omnis hominis, non per se, sed per accidens, ad fidem pertinet. Ea autem quæ omnem intellectum humanum excedunt, non possunt per demonstrationem probari; quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur. Et ideo hujusmodi non possunt esse scita. Sed quædam sunt præcedentia ad fidem, quorum non est fides, nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum hujus hominis, et non hominis simpliciter. Et talia possunt demonstrari et sciri : sicut hoc quod est Deum esse; quod quidem est creditum, quantum ad eum cujus intellectus ad demonstrationem non attingit; quia fides, quantum est de se, ad omnia quæ fidem comitantur, vel præcedunt, vel sequuntur, sufficienter inclinat. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod ex toto illo processu non aliud concluditur, nisi quod auctoritas divina, et medium necessarium, possunt concurrere ad causandum unum et eumdem assensum clarum et evidentem. Et hoc conceditur. Tamen, in illo casu, assensus ille evidens, non erit actus fidei proprie dictus, scilicet creditivus, sine evidentia; sed scientiæ. Cujus ratio est : quia medium illud evidens et necessarium tollit formalem rationem objecti fidei, cum faciat illud enuntiabile, quod concludit, esse apparens et visum; actus autem fidei non cadit super illud ubi non salvatur ratio sui objecti. Et de hoc habitum est in solutione immediate præcedenti, scilicet quod, quam cito aliquid incipit esse præsens, vel apparens, non potest, ut objectum, subesse actui fidei.

Ad tertium dicitur quod fidelis acquirens scientiam de hoc quod Deus est unus, tenet hoc per duplex medium : scilicet auctoritate Dei, et per medium demonstrativum. Sed ex hoc non sequitur quod assensus causatus ex illis duobus mediis, sit actus scientiæ et fidei; sed solum scientiæ : quia non omnis assensus causatus ex auctoritate, est creditivus, nisi auctoritas illa sit totalis et præcisa causa, vel, si aliud medium concurrat cum auctoritate, non tamen tollat formalem rationem objecti fidei, ut dictum est; medium autem necessarium tollit illam rationem; et ideo tollit actum fidei. De

(α) *primis.* — *quibus* Pr.
(β) *enim.* — *autem* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ε) *non.* — Om. Pr.

(α) *qui eorum.* — *quæ* Pr.

hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 67, art. 3, ubi quærit, Utrum fides maneat post hanc vitam, sic dicit : « Oppositio est per se et propria causa quod unum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis salvatur vel includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias (α) formas, sicut in coloribus album aut nigrum. In quibusdam autem, secundum perfectum et imperfectum; unde in alterationibus *magis* et *minus* accipiuntur ut contraria, ut (β) cum de minus calido fit (γ) magis calidum, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 19). Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul, secundum idem, sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ejus : sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi, vel bovis. Et quia unum et idem numero manens, non potest de una specie transferri in aliam, inde est quod, tali imperfectione sublata, tollitur species rei; sicut jam non esset bos, vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo, secundum aliquid aliud : sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnium, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quod tali imperfectione remota, nihilominus manet substantia rei. Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in ejus diffinitione : fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur, *Hebræor*. 11 (v. 1); unde Augustinus (tract. 40 in Joan.) dicit : *Quid est fides? credere quod non vides*. Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem (δ) numero manens. — Sed ulterius considerandum est utrum possit simul esse cum cognitione perfecta; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam, simul esse aliquando cum perfecta cognitione. Est igitur considerandum quod cognitio potest dici imperfecta tripliciter : uno modo, ex parte objecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subjecti. Ex parte objecti cognoscibilis, differunt, secundum perfectum et imperfectum, cognitio matutina et vespertina in angelis : nam cognitio matutina, est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina, est de eis secundum quod habent esse in propria natura; quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii, differunt, secundum perfectum et imperfectum, cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subjecti, differunt, secundum perfectum et imperfectum, opinio, et fides, et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est quod habeat firmam inhæsionem, cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet : excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam inhæsionem; deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem. Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem, possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti, nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subjecto : nihil enim prohibet quod unus homo, simul et semel, per unum et idem medium, habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, de bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii, conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto, et in uno subjecto : potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti, sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem, de sui ratione, habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat illud in quo beatificatur. Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum cognitio creditiva, sit imperfecta ex parte subjecti, et notitia scientifica (α), sit perfecta ex parte subjecti, sicut et beatifica, quod impossibile est actum fidei et actum scientiæ esse simul in eodem subjecto. Secundo, patet quod non omnis assensus causatus per medium probabile, est opinativus; cum aliquando (β) importet perfectionem (γ) ex parte subjecti, sicut et visio beatifica. Et hoc magis explicabitur in sequentibus, in hac quæstione, et in aliis; quia non est opus unius diei, ut patebit.

Ad quartum patet responsio ex prædictis. Quia medium probabile, quando concurrit cum medio necessario, ad causandum assensum respectu ejus-

(α) *contrarias*. — *suas* Pr.
(β) *ut*. — Om. Pr.
(γ) *fit*. — *sit* Pr.
(δ) *eadem*. — *eodem* Pr.

(α) *scientifica*. — *stimata* Pr.
(β) *aliquando*. — Om. Pr.
(γ) *perfectionem*. — *imperfectionem* Pr.

dem conclusionis, non causat assensum opinativum in actu; quia medium necessarium tollit formalem rationem objecti vel subjecti opinionis (rationem dico objecti, quæ (α) se tenet ex parte subjecti, scilicet *formidinem* et *infirmam adhæsionem;* sicut *non visum* et *non apparens* est formalis ratio objecti fidei ex parte credentis). Et ideo, in tali casu, causatur solum assensus scientificus; et non causatur assensus opinativus, nisi in virtute, quia scilicet medium probabile natum esset causare assensum opinativum, si non concurreret cum medio necessario. — Ulterius, dicitur, pro isto argumento et pro secundo præcedenti, quod *clarum* et *obscurum,* penes quæ differunt assensus creditivus et assensus scientificus, non differunt solum sicut perfectum et imperfectum in essentia luminis vel visionis, immo sicut privatio et habitus, vel includentia privationem et habitum circa idem subjectum, scilicet intellectum : nam assensus creditivus privat visionem in subjecto proprio; sed assensus scientificus ponit visionem, ut patet ex prædictis. Et ad hujus improbationem, dicitur quod causa assensus creditivi, licet per se et solitarie accepta producat effectum conjunctum privationi claritatis et evidentiæ, et causa assensus scientifici (β) producat effectum conjunctum habitui claritatis et evidentiæ, hoc non obstante, possunt concurrere ad causandum eumdem effectum habituatum claritate, et non privatum : quia causa assensus fidei, scilicet veritas prima, vel testimonium ejus, non de per se, sed de per accidens, causat privationem, propter imperfectionem subjecti in quod agit, scilicet intellectum humanum imperfecte participantem influxum primæ veritatis propter distantiam ejus a prima veritate; et ideo potest concurrere ad causandum assensum habentem habitum oppositum dictæ privationi, quando subjectum per aliud agens disponitur ad participandum effectum claritatis et evidentiæ. De hoc beatus Thomas, *de Veritate,* q. 14, art. 9, in solutione secundi, sic dicit : « Quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte. Et ideo, propter imperfectam participationem ejus a nobis, contingit quod non ducimur per illud lumen infusum in visionem eorum (γ) propter quorum cognitionem datur. Sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen. » — Hæc ille. — Verumtamen advertendum quod in assensu tali, causato (δ) ex concursu divinæ auctoritatis et medii necessarii, sunt duo : scilicet firmitas adhæsionis, et evidentia complexi cui assentitur. Et ad primum horum directe agit causa assensus creditivi, quia movet intellectum mediante voluntate ad assentiendum; non autem ad secundum. Et consimiliter, dicitur quod *certum* et *dubium,* penes quæ differunt assensus scientificus et opinativus, non differunt solum secundum perfectum et imperfectum in specie vel genere evidentis, immo sicut habitus et privatio circa idem subjectum, scilicet intellectum : quia intellectus opinativus titubat, nec habet firmam adhæsionem ad illud quod opinatur; sed intellectus scientis habet firmam adhæsionem. Nec valet hujus improbatio consimilis præcedenti : quia medium probabile, licet per se solum causet assensum privationi conjunctum, quando tamen concurrit cum medio necessario non causat talem privationem, nec proprie habitum oppositum tali privationi, puta evidentiam aut firmitatem; sed causat aliqualem apparentiam, et inclinat intellectum plus ad unam partem quam ad aliam; et in hoc coagit medio necessario.

Ad quintum dicitur quod doctrina sancti Thomæ, quam arguens vocat communem, non tenet quod idem homo de eadem conclusione simul habeat scientiam et opinionem. Quia licet dicat, 1ª 2æ, (q. 67, art. 3), ut allegatum est in solutione tertii, quod idem homo possit eamdem conclusionem cognoscere per medium probabile et demonstrativum; tamen ex hoc non habetur quod talis sciat et opinetur eamdem conclusionem; quia, ut supra (ad tertium) dictum est, non omnis assensus causatus per medium probabile, est opinativus. Immo, ibidem, dicit sanctus Thomas, quod opinio et scientia differunt sicut perfectum et imperfectum ex parte subjecti. Et ideo, secundum suam deductionem, non possunt simul esse in eodem subjecto, respectu ejusdem objecti complexi adæquati.

Cum autem ulterius dicitur quod ipse alibi dicit quod opinio potest stare cum scientia demonstrativa, etc.; — dicitur quod nullibi reperitur in *Summa* quod hoc expresse dicat, nec aliqua, ex quibus hoc possit concludi. Dicit tamen sic, 3 p., q. 9, art. 3, in solutione secundi : « Dispositio, inquit, se habet ad perfectionem dupliciter : uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim materia disponitur ad suscipiendum formam ignis; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter, opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur; qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quæ est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus, etc. » — Hæc ille. — Ex istis autem verbis non habetur quod opinio et scientia de eadem conclusione sint simul in eodem

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *scientifici.* — *scientificati* Pr.
(γ) *eorum.* — *ejus* Pr.
(δ) *causato.* — *creato* Pr.

subjecto. Quod patet ex duobus. *Primo*, quia, sicut patet per suam similitudinem, illo modo manet cognitio causata per syllogismum dialecticum cum scientia, sicut calor præcedens formam ignis in materia cum forma ignis. Sed constat quod, secundum eum, nullum accidens præcedens formam substantialem, manet idem numero cum forma substantiali quam præcedit, sicut declaratum est, 2. *Sentent.* dum de pluralitate formarum substantialium in composito tractaretur; sed accidentia præcedentia et sequentia, si sunt eadem, non sunt (α) eadem numero, sed specie, vel genere (β). Ita in proposito : notitia causata in intellectu per syllogismum dialecticum ante cognitionem scientificam, non remanet eadem cum illa quæ sequitur cognitionem scientificam numero, sed specie, vel genere. *Secundo* hoc idem apparet : Quia, sicut dicit quod calor consequens formam substantialem ignis, est effectus formæ ignis; ita dicit de cognitione causata per syllogismum dialecticum, remanente cum scientia. Sed constat quod ille calor qui est effectus formæ substantialis ignis, non præcessit duratione formam ignis, sed calor sibi similis in specie; quia nullus effectus præcessit suam causam efficientem duratione, sed sequitur natura et duratione. Ita consimiliter : cognitio quæ haberi potest per syllogismum dialecticum, et consequitur demonstrationem, quasi effectus demonstrationis, non est illa eadem numero quæ præcessit demonstrationem et fuit opinio; sed eadem specie, vel genere. Est ergo sensus illorum verborum : quod scientia demonstrativa ducit in cognitionem, actu vel virtute, omnium illorum quæ cognoscebantur per syllogismum dialecticum; non quod actus vel habitus opinativus remaneat cum scientia. Unde, *de Veritate*, q. 14, art. 9, in solutione sexti, sic dicit : « Non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem : quia opinio est cum formidine alterius partis; quam formidinem scientia excludit. Et similiter, non est possibile quod de eodem sit fides et scientia. » — Hæc ille. — Per prædicta patet quomodo possunt solvi omnia alia quæ in dictis sancti Thomæ videntur prætendere quod opinio possit simul in eodem, et de eodem complexo, stare cum scientia.

Ad sextum patet responsio per prædicta. Quia fundatur in falso, scilicet quod differentia opinionis et scientiæ sit in hoc solum quod opinio causatur ex syllogismo vel medio probabili et contingenti, et scientia causatur ex necessario. Plus enim est de ratione opinionis, scilicet quod sit cum formidine, ut statim dictum est. Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, q[la] 1, sic dicit : « Sicut Philosophus dicit, 3. *de Anima* (t. c. 21 et seq.), duplex est operatio intellectus. Una quæ comprehendit quidditates simplices rerum; et hæc operatio vocatur a philosophis formatio, vel simplex intelligentia. Et huic intellectioni respondet vox incomplexa, significans hunc intellectum. Unde, sicut in voce incomplexa non invenitur veritas aut falsitas, ita nec in hac operatione intellectus. Et ideo, sicut vox incomplexa, propter hoc quod non est in ea veritas aut falsitas, non conceditur nec negatur; ita, secundum hanc operationem, intellectus non assentit nec dissentit. Et, propter hoc, in hac operatione (α) non potest inveniri fides, cujus est assentire; sed in alia operatione, qua intellectus componit aut dividit, in qua jam invenitur verum et falsum, sicut in enuntiatione (β). Et, propter hoc, intellectus, in hac secunda operatione, assentit vel dissentit, sicut et enuntiatio conceditur aut negatur. Et ideo in hac operatione invenitur fides, quæ habet assensum. Cum autem ab assentiendo sententia dicatur, quæ, ut dicit Isaac, est determinata acceptio alterius partis contradictionis, oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter, secundum triplicem intellectus nostri considerationem. Potest enim *uno modo* intellectus noster considerari secundum se; et sic determinatur ex præsentia intelligibilis, sicut materia determinatur ex præsentia formæ. Et hoc quidem contingit in his quæ statim lumine intellectus agentis intelligibilia (γ) fiunt, sicut sunt prima principia, quorum est intellectus. Et similiter, determinatur judicium sensitivæ partis, ex hoc quod sensibile subjacet sensui, quorum principalior et certior est visus. Et ideo prædicta cognitio intellectus vocatur visio. *Alio modo* potest considerari intellectus noster, secundum ordinem ad rationem, quæ ad intellectum terminatur, dum, resolvendo conclusiones in principia per se nota, eorum certitudinem efficit. Et hoc est assensus scientiæ. *Tertio modo* consideratur intellectus in ordine ad voluntatem; quæ quidem omnes vires animæ movet ad actus suos. Et hæc quidem voluntas determinat intellectum (δ) ad aliquid, quod neque per seipsum videtur, neque ad ea quæ per se videntur, resolvi potest, ex hoc quod dignum reputat illi esse adhærendum, propter aliquam rationem, qua bonum videtur (ε) illi parti adhærere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat, propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio judicat, neque ipsum ad principia per se nota resolvere potest. Et hoc assentire (ζ) proprie vocatur *credere*. Unde et fides dicitur captivare intellectum, inquantum non secun-

(α) *sunt*. — Om. Pr.
(β) *sunt*. — Ad. Pr.

(α) *qua*. — Ad. Pr.
(β) *enuntiatione*. — *enuntiabile* Pr.
(γ) *intelligibilia*. — *intelligentia* Pr.
(δ) *voluntas determinat intellectum*. — Om. Pr.
(ε) *et*. — Ad. Pr.
(ζ) *et*. — Ad. Pr.

dum proprium motum ad aliquid terminatur, vel determinatur, sed secundum imperium voluntatis. Et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate. Quando vero ratio quæ movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusionem in principia per se nota, neque sufficit ad voluntatem terminandam, ut bonum videatur illi parti adhærere, tunc homo opinatur illud cui adhæret; et non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet motus ad contrarium : accipit enim unam partem cum formidine alterius; et ideo opinans non assentit. Quando vero homo non habet rationem ad unam partem magis quam alteram, vel (α) quia ad neutram habet (quod nescientis est), vel quia ad utramque habet, sed æqualem (β) (quod dubitantis est), tunc nullo (γ) modo assentit; cum nullo modo determinetur ejus judicium, sed æqualiter (δ) ad diversa se habeat (ε). Patet ergo, ex prædictis, quod *cum assentione cogitare* separat credentem ab omnibus aliis. Cum enim cogitatio discursum rationis importet, intelligens habet assensum sine cogitatione : quia intellectus principiorum est, quæ (ζ) quisque statim probat audita, secundum Boetium, in libro *de Hebdomadibus*. Sciens autem, et assensum et cogitationem habet; sed non cogitationem cum assensu; sed cogitationem ante assensum, quia ratio ad intellectum resolvendo reducit, ut dictum est. Credens autem, simul habet assensum et cogitationem : quia intellectus ad principia per se nota non perducitur; unde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa; sed ex extrinseco terminatur ad unum, scilicet ex voluntate. Opinans autem habet cogitationem sine assensu perfecto; sed habet aliquid assensus, inquantum adhæret uni magis quam alteri. Dubitans autem nihil habet de assensu, sed cogitationem. Nesciens autem, nec habet assensum, neque cogitationem. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2a 2æ, q. 2, art. 1; et, *de Veritate*, q. 14, art. 1. Ex quibus apparet quod de ratione opinionis est formido, et infirmitas assensus. Unde, in casu arguentis, dicitur quod assensus causatus per medium contingens, sive æstimetur contingens, sive necessarium, in eo qui habet scientiam de eadem conclusione per medium necessarium, si sit assensus distinctus ab assensu scientifico, non est assensus opinativus in actu, sed solum in virtute, vel in potentia, sicut supra dictum fuit in solutione quarti. Cujus ratio est : quia medium necessarium tollit formalem rationem objecti opinionis, quæ se tenet ex parte subjecti, et privationem, et imperfectionem, quæ est de ratione opinionis. — Utrum autem duo actus intelligendi possint (α) esse simul, non est (β) necessarium discutere in proposito. Credo enim quod sic, dum tamen habeant inter se certum ordinem, vel unus (γ) sit ratio alterius : sicut patet de actu recto, et reflexo; et de cognitione principii, et conclusionis; et de cognitione matutina, et vespertina.

(α) *vel*. — *ut* Pr.
(β) *æqualem*. — *essentialem* Pr.
(γ) *nullo*. — *illo* Pr.
(δ) *æqualiter*. — *essentialiter* Pr.
(ε) *habeat*. — *habet* Pr.
(ζ) *quæ*. — *quid* Pr.

Ad septimum patet per prædicta. Quia medium contingens, concurrens cum medio necessario, respectu ejusdem conclusionis, nunquam causat assensum actualem, nec habitualem, vere et formaliter opinativum; sed causat assensum opinativum in potentia : sic intelligendo, quod assensus ex illo medio causatus, esset opinativus, si non concurreret cum medio necessario in eodem subjecto. Ut enim prius dictum est (ad 3um et ad 4um), subjectum opinionis et subjectum scientiæ habent oppositas conditiones, secundum habitum et privationem; quia subjectum scientiæ firmiter assentit, subjectum autem opinionis titubat. Impossibile autem est eumdem intellectum, simul, respectu ejusdem, habere firmum assensum, et titubare vel formidare.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod non omnis firmitas adhæsionis proprie dicitur certitudo, sicut argumentum bene probat; sed illa firmitas quæ est de firmo et stabili tanquam de objecto, potest dici certitudo. Solum autem verum potest esse firmum et stabile, non autem falsum. Ideo firmus assensus hæreticorum, vel aliorum errantium, non potest dici proprie certitudo : quia talis assensus, licet habeat firmitatem ex parte subjecti, non tamen ex parte objecti; immo omnimodam fragilitatem et infirmitatem, cum sit falsum, et firmæ veritati contrarium. Similiter, talis assensus, vel adhæsio, non habet firmitatem ex parte medii propter quod assentitur. Secus est de fide, cujus adhæsio firma est ex parte objecti cui assentitur, et ex parte causæ propter quam assentitur, quæ est veritas prima, ut sæpe dictum fuit. — Item, cum dicimus quod firmitas adhæsionis est certitudo, non intelligimus de qualibet firmitate, nec de qualibet aut de cujuslibet objecti adhæsione, sed tantum de firmitate adhæsionis intellectus ad suum cognoscibile. Hoc autem non est nisi verum, quia falsum non est cognoscibile. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 4, sic dicit : « Certitudo proprie dicitur firmitas adhæsionis virtutis cognitivæ in suum cognoscibile, etc. », ut dicetur, sequenti distinctione. Et ista responsio est melior alia.

(α) *possint*. — *possunt* Pr.
(β) *meritum*. — Ad. Pr.
(γ) *unus*. — *unius* Pr.

Ad secundum dicitur quod major est vera, loquendo de illa firmitate adhæsionis quæ oritur ex evidentia eorum quibus adhæretur; non autem loquendo de firmitate adhæsionis quæ dependet ex voluntate; cujusmodi (α) est in assensu fidei. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 14, art. 1 : « In fide est assensus et cogitatio, quasi ex æquo. Non enim est assensus ex cogitatione causatus, sed ex voluntate. Sed quia intellectus hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis, inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quæ credit, quamvis ei firmissime assentiat : quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, non propriis, 2. *Corinth.* 10 (v. 5) : *In captivitatem redigentes omnem intellectum*, etc. Inde est quod in credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, licet non in intelligente et in sciente. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, q[la] 3, in solutione secundi, sic dicit : « Credenti accidit aliquis motus dubitationis, ex hoc quod intellectus ejus non est terminatus secundum se in sui intelligibilis visione, sicut est in scientia et intellectu, sed solum ex imperio voluntatis. Et ideo sciens, quantum ad duo, magis recedit a dubitante quam credens; sed credens, secundum unum, scilicet firmitatem adhæsionis, magis recedit quam sciens, secundum illa duo. » — Hæc ille. — Quæ sint autem illa secundum quæ sciens recedit a dubitante, ostendit ibidem, in solutione primi, dicens : « Certitudo fidei dicit esse media inter certitudinem scientiæ et opinionis, non intensive, per modum quantitatis continuæ; sed extensive, per modum numeri. Certitudo enim scientiæ consistit in duobus (6), scilicet in evidentia, et in firmitate adhæsionis; certitudo autem fidei consistit in uno (γ) tantum, scilicet in firmitate adhæsionis; certitudo vero opinionis in neutro. Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud unum sit vehementior quam certitudo scientiæ quantum ad illa duo. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod, licet facilius sit recedere ab assensu fidei quam ab assensu scientifico, cum hoc stat quod assensus fidei est firmior quam assensus scientiæ : quia firmitas hæc et illa non sunt proprie unius rationis, sed alterius; cum firmitas adhæsionis fidei principalem causam habeat in voluntate, firmitas vero scientiæ in intellectu, scilicet evidentiam complexi, cui assentit aliquando contra voluntatem; intellectus ergo credentis, cum inclinetur ad assentiendum creditis, tum ex proprio habitu, tum ex imperio voluntatis, firmius adhæret et intensius quam intellectus scientis, licet forte non radicatius. Verumtamen, sicut impossibile est scientem, stante habitu scientiæ, dissentire conclusioni scitæ ac demonstratæ; ita impossibile est credentem, stante habitu fidei, dissentire articulo credito, ut de se patet. Et, ultra hæc omnia, assensus fidei dicitur firmior, ratione causæ suæ, et ratione infallibilitatis medii propter quod assentit ei cui inhæret, ut dictum est, et adhuc diffuse dicetur.

Ad tertium dicitur quod distinctio illa de certiori quoad nos, et quoad se, non solum habet locum in objectis creditis aut scitis, immo in actibus et habitibus scientiæ et fidei. — Et ad hujus primam improbationem, dicitur quod habitus, vel actus, licet non dicatur certior ex sola certitudine objecti; tamen ex certitudine objecti, et medii, vel causæ suæ, potest dici certior; quamvis certitudo imperfecte participetur a subjecto habitus, vel actus. Sic autem est in proposito : quia objectum fidei non solum est certius objecto scientiæ; immo, prima veritas, cui innititur fides, certior est lumine naturali, cui innititur scientia. Et sic patet quod argumentum non procedit. — Per idem patet responsio ad illud quod adducitur de 1. *de Anima :* quia conceditur quod alia est nobilitas scientiæ, vel habitus cognitivi, quæ est secundum nobilitatem objecti, et alia illa quæ est secundum certitudinem; et hoc ubi aliud est objectum habitus, et aliud medium cui innititur habitus; sed ubi idem est objectum, et ratio tendendi in objectum, sicut in proposito, eadem est nobilitas hæc et illa, vel hæc inseparabilis est ab illa. Unde patet quod arguens non bene capit verba sancti Thomæ : putat enim quod sanctus Thomas velit quod fides sit certior scientia, secundum se, ratione solius objecti; quod sanctus Thomas non dicit; sed dicit quod ratione suæ causæ, et medii cui innititur.

Ad quartum dicitur quod distinctio illa de objectis, quod quædam sunt notiora nobis, et quædam notiora naturæ, vera est : non solum illo modo quo arguens exponit, assignando triplicem notitiam, scilicet divinam, angelicam et humanam; immo, loquendo de notiori et innotiori ex parte objecti noscibilis secundum plus vel minus. Et cum dicit quod nihil dicitur notum vel noscibile, scitum vel scibile, nisi per notitiam aut scientiam, etc.; — dicitur quod, licet nihil dicatur notum vel noscibile nisi ex ordine ejus ad notitiam, vel notitiæ ad ipsum, non tamen oportet quod ille ordo sit solum secundum actum vel potentiam activam cognoscentis; immo talis ordo potest esse et est secundum potentiam passivam objecti, quia scilicet habet plus vel minus de cognoscibilitate, secundum quod habet plus vel minus de entitate. De hoc beatus Thomas, in *Scripto super* 1. *Physicorum* (lect. 1), sic dicit :

(α) *cujusmodi*. — *cujus* Pr.
(6) *duobus*. — *duo* Pr.
(γ) a verbis *scilicet in evidentia* usque ad *uno*, om. Pr.

« Notandum autem quod *non* (α) *eadem* dicit *esse nota nobis* (β), *et nota simpliciter*. Simpliciter autem notiora sunt, quæ secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quæ plus habent de entitate; quia unumquodque cognoscibile est, inquantum est ens. Magis autem entia sunt, quæ sunt magis in actu. Unde ista sunt maxime cognoscibilia naturæ. Nobis autem e converso accidit, eo quod nos intelligendo procedimus de potentia in actum, et principium cognitionis nostræ est a sensibilibus, quæ sunt materialia et intelligibilia in potentia. Unde ista sunt nobis prius nota quam substantiæ separatæ, quæ sunt magis notæ secundum naturam, ut patet in 2. *Metaphysicæ* (t. c. 1). Non ergo dicit *notiora naturæ*, quasi natura cognoscat ea; sed quia sunt notiora secundum se, et secundum propriam naturam. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quomodo aliqua dicuntur notiora naturæ, vel secundum propriam naturam, et secundum se : non quidem quod aliquid sit notum (γ) notitia, vel cognitione; sed quia, secundum propriam naturam, habet plus de cognoscibilitate (δ), quia plus de actualitate; sicut illud habet plus de visibilitate, quod habet plus de luce.

Ad quintum dicitur quod nullum scitum in physicis, nec aliquis actus aut habitus scitus in scientiis physicis, est simpliciter certius actu vel habitu fidei intensive. Et ad hujus improbationem, dicitur quod permixtio dubitationis cum fide, bene arguit actum vel habitum fidei esse minus certum ex parte subjecti, et quoad nos; cum quo stat quod talis actus vel habitus est certior ex parte causæ et medii cui innititur, et quod habet majorem infallibilitatem; et ideo est simpliciter certior. Unde Beatus Thomas, 2ª 2æ, q. 4, art. 8, arguit sic (arg. 1) : « Dubitatio opponitur certitudini; unde illud videtur esse certius, quod minus potest habere de dubitatione; sicut illud est albius, quod est nigro impermixtius. Sed intellectus, et scientia, et sapientia, non compatiuntur dubitationem circa ea quorum sunt; sed credens interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Igitur fides non est certior virtutibus intellectualibus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei. » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur quod scientia beatorum non est certior fide credentium ex parte causæ vel medii cui innititur, quia utrumque est veritas prima; est tamen certior ex parte subjecti, quod plenius assequitur ea quæ videt, quam credens ea (ε) quæ credit. Et similiter, conceditur de fide et scientia viatorum, quod scientia certior est ex parte subjecti; est tamen minus certa ex parte causæ vel medii.

Ad septimum respondit sanctus Thomas in forma, 2ª 2æ, q. 4, art. 8, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Visio, vel visus, cæteris paribus, est certior auditu. Sed, si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo sapientissimo, quam de illo quod sibi videtur secundum suam rationem. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest. » — Hæc ille.

Ad octavum respondit Beatus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, qla 3, in solutione primi, ubi sic dicit : « Certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiæ et opinionis, etc. », ut supra recitatum est, in solutione secundi.

Ad argumentum pro quæstione, respondit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2, qla 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui; et ideo cognitio quæ consurgit de illis principiis, est visio. Sed non est ita de terminis articulorum. Unde in futuro, quando Deus per essentiam videbitur, articuli erunt ita per se noti, sicut modo principia demonstrationis. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiunt. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM SPES SIT VIRTUS THEOLOGICA, DISTINCTA REALITER A FIDE ET CHARITATE

Circa vigesimamtertiam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum spes sit virtus theologica, distincta realiter a fide et charitate.

Et arguitur quod non. Quia spes non est virtus theologica. Igitur, etc. Antecedens patet : quia virtus theologica est quæ habet Deum pro objecto; sed spes non solum habet Deum pro objecto, sed etiam alia bona, quæ a Deo obtinere speramus; igitur spes non est virtus theologica.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *nobis.* — *naturæ* Pr.
(γ) *sive.* — Ad. Pr.
(δ) *cognoscibilitate.* — *cognoscente* Pr.
(ε) *ea.* — *eam* Pr.

In oppositum arguitur. Quia, 1. *Corinthior.* 13, connumeratur fidei et charitati quæ sunt virtutes theologicæ; ex quo videtur quod sit virtus theologica, et ponens in numerum cum fide et charitate.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones. In tertio solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod spes est virtus.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 17, art. 1, ubi sic dicit : « Secundum Philosophum, 2. *Ethicorum* (cap. 6), virtus uniuscujuslibet rei est quæ bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum. Oportet igitur quod ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis et mensuratis, bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum duplex est mensura. Una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio. Alia autem suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei, de qua loquimur nunc, attingit ad Deum. Objectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter. Uno modo per nos ipsos. Alio modo per alios, ut patet, 3. *Ethicorum* (cap. 3). Inquantum autem speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innitimur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem. » — Hæc ille.

Item, in *de Virtutibus*, quæstione de Spe, art. 1, sic dicit : « Habitus cognoscuntur per actus, et actus per objecta. Ideo ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus ejus. Manifestum est autem quod sperare importat motum quemdam appetitivæ partis vel virtutis tendentem in bonum : non quidem ut jam habitum, sicut gaudium et delectatio; sed tanquam assequendum, sicut desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter respectu cujuscumque boni, et ideo attribuitur concupiscibili. Spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi, et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicujus boni absolute, absque consideratione possibilitatis vel impossibilitatis illius. Sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in illud quod est possibile adipisci; importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi. Sic igitur in objecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum, per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis haberi, per quod differt a desperatione. Est autem aliquod bonum possibile haberi dupliciter ab aliquo. Uno modo per propriam potestatem. Alio modo per auxilium alterius; nam quæ per amicos sunt possibilia, aliqualiter sunt possibilia nobis, ut patet per Philosophum, 3. *Ethicorum* (cap. 3). Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem; quandoque vero per auxilium alienum : et talis spes expectationem habet inquantum homo respicit in auxilium alterius; et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo objecta, scilicet in objectum adipiscendum, et in eum cujus auxilio innititur. Summum autem bonum quod est beatitudo æterna homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud *Rom.* 6 (v. 23) : *Gratia Dei vita æterna.* Et ideo spes adipiscendi vitam æternam habet duo objecta, scilicet vitam æternam quam quis sperat, et divinum auxilium a quo sperat. Sicut etiam fides habet duo objecta, scilicet rem quam credit, et veritatem primam cui credit. Fides autem non habet rationem virtutis nisi inquantum inhæret testimonio veritatis primæ, ut ei credat quod ab ipsa manifestatur, secundum illud *Genes.* 15 (v. 6) : *Credidit Abram* (α) *Deo, et reputatum est ei ad justitiam.* Unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhæret auxilio divinæ potestatis ad consequendum vitam æternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio proprio, vel alieno, ad consequendum perfectum bonum, absque auxilio divino, hoc esset vitiosum, secundum illud Hieremiæ 17 (v. 5) : *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.* Sic igitur, sicut formale objectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quæ credit, quæ sunt materiale objectum fidei; ita et formale objectum spei est auxilium divinæ potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt materiale objectum spei. Et sicut ea quæ credimus materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata, sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et carnem Christi esse assumptam a Filio Dei in unitate personæ; ita etiam quæ materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fruitio Dei : in

(α) *Abram.* — *Abraham* Pr.

ordine enim ad hanc fruitionem speramus adjuvari a Deo, non solum spiritualibus, sed etiam (α) corporalibus beneficiis. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus potest formari talis ratio : Omnis habitus faciens actum bonum et debitam regulam attingentem, est virtus. Sed spes de qua loquimur est hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod spes est virtus theologica.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2a 2æ, q. 17, art. 5, ubi sic dicit : « Cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Constat autem quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum, scilicet Deum, quem attingit : et sicut primam causam efficientem, inquantum ejus auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale objectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro objecto, manifestum est quod spes est virtus theologica. » — Hæc ille.

Similem sententiam ponit, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis virtus habens Deum pro objecto est theologica. Sed spes est hujusmodi. Igitur est virtus theologica.

Tertia conclusio est quod spes est virtus distincta a fide et a charitate.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 3 (qla 1), ubi sic dicit : « Virtutes theologicæ sunt ad ordinandum nos in finem ultimum. Ad hoc autem quod aliquis incipiat operari propter aliquem finem, oportet primo quod cognoscat illum finem; secundo, quod desideret ipsum. Sed quia voluntas est possibilium et impossibilium, nec aliquis operatur propter aliquid quod est impossibile adipisci, quamvis illud appetat, ideo oportet quod voluntas ad hoc quod operari incipiat, tendat in illud sicut in possibile (β). Et hæc inclinatio voluntatis tendentis in bonum æternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei. Et ideo spes est aliquid distinctum a fide et a charitate; quia fides facit cognitionem de fine : et inquantum ostendit finem esse bonum, sic insurgit motus charitatis; inquantum vero ostendit finem esse possibilem, sic insurgit motus spei; quia fides est fundamentum omnium virtutum præcedens omnes quantum ad naturalem ordinem actuum. » — Hæc ille.

(α) *etiam.* — Om. Pr.
(β) *in possibile.* — *impossibile* Pr.

Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Idem secundum rem est objectum omnium virtutum theologicarum; sed differt (α) secundum rationem : quia inquantum est primum verum, est objectum fidei; inquantum est summum bonum, est objectum charitatis; inquantum est altissimum arduum, est objectum spei. Et (β) quia beatitudo nominat maxime arduum, cum sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, ut dicit Boetius, ideo in diffinitione spei ponitur beatitudo. Virtutes autem et potentiæ non differunt ex objectis secundum differentiam realem objecti, sed secundum diversas rationes objecti, quæ quidem rationes formaliter complent ipsum objectum. » — Hæc ille.

Item, 2a 2æ, q. 17, art. 6, sic dicit : « Virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto cui inhæret. Potest autem aliquis alicui rei inhærere dupliciter. Uno modo propter seipsam. Alio modo, inquantum ex ea in aliquid aliud devenitur. Charitas igitur facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. Fides igitur facit hominem Deo adhærere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus ea vera esse quæ nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit adhærere Deo prout est nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem innitimur divino auxilio ad beatitudinem obtinendam. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Illi habitus realiter distinguuntur, qui (γ) habent objecta formalia distincta. Sed sic est de spe, et fide, et charitate. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra prædicta. Unde contra secundam conclusionem, et aliqua contenta in probatione illius, arguit Durandus (3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2; et 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2), probando quod Deus non sit immediatum objectum spei, sed potius beatitudo creata. Quod probat

Primo sic. Quia spes pertinet ad amorem concupiscentiæ, quo volumus nobis aliquod bonum. Sed

(α) *differt.* — Om. Pr.
(β) *Et.* — Om. Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.

proximum et immediatum objectum amoris concupiscentiæ non est ipse Deus secundum se; sic enim amandus est propter se, et amore amicitiæ. Ergo est aliquid creatum, et nonnisi beatitudo creata, ut patet ex ipsa descriptione spei, scilicet quod est expectatio futuræ beatitudinis, etc.

Secundo. Quia idem est objectum spei et gaudii seu delectationis, nec differunt nisi secundum præsens et futurum. Sed proximum objectum gaudii seu delectationis non est Deus secundum se, sed beatitudo creata. Ergo nec spei. Minor probatur multipliciter.

Primo sic. Immediatum objectum amoris concupiscentiæ non est res subjecto distincta a concupiscente(α). Sed fruitio, cum sit delectatio de Deo habito, est quidam amor concupiscentiæ. Ergo immediatum objectum fruitionis vel delectationis non est Deus, cum sit res a nobis subjecto distincta, sed aliquis actus quo a nobis attingitur vel habetur. Utraque præmissarum probatur. — Et primo major, inductione et syllogismo. Inductione patet. Diligo vinum dilectione concupiscentiæ; numquid immediatum objectum istius dilectionis est vinum? Certe non, sed usus (β) vini, qui est actus, et gustatio vini : non enim diligo vinum immediate, sed gustare vinum; et idem est in omnibus aliis. Ratione patet idem sic. Illud amatur amore concupiscentiæ, quod est bonum, vel perfectio, quam nobis volumus vel amamus. Sed res subjecto distincta nunquam est bonum nostrum, nisi ratione actus quo nobis conjungitur; sicut nutrimentum, puta panis aut vinum, nunquam esset bonum nostrum, nisi ratione actus quo nobis conjungitur, quo comedimus et bibimus, et ipsa conjunctio est bonum immediatum. Ergo res subjecto distincta a concupiscente (γ) non est immediatum objectum amoris concupiscentiæ. Et hæc fuit major. — Minor probatur, scilicet quod fruitio, quæ est delectatio de Deo et in Deo habito, sit amor concupiscentiæ. Quia aut est amor concupiscentiæ, aut benevolentiæ. Non potest dici quod sit amor benevolentiæ, quo velimus aliquod bonum Deo. Quia delectatio de Deo habito respondet desiderio de ipso habendo. Sed per tale desiderium non desideramus aliquod bonum Deo habendum : fatuum enim esset tale desiderium, cum nihil futurum possit ei advenire; sed desideramus ipsum habendum a nobis : quod pertinet ad amorem concupiscentiæ, quo desideramus nobis aliquod bonum; hoc autem est Deum habere, vel videre, vel aliquod tale. Ergo delectatio de Deo habito non est amor benevolentiæ ad Deum, sed amor concupiscentiæ retortæ ad nos. Confirmatur. Quia amor habens pro formali ratione objecti bonum utile vel delectabile, est amor concupiscentiæ. Sed sic est in proposito. Ergo. Et sic probata est utraque propositio, tam major quam minor.

(α) *concupiscente.* — *concupiscibilitate* Pr.
(β) *usus.* — *visus* Pr.
(γ) *concupiscente.* — *concupiscibilitate* Pr.

Secundo principaliter probatur minor secundi principalis argumenti. Quia idem est objectum desiderii præcedentis, et delectationis sequentis, sicut idem est terminus in quo est quies et ad quem est motus. Sed immediatum objectum desiderii non est Deus, sed aliquis actus quo Deum attingimus. Ergo immediatum objectum fruitionis, vel delectationis non est Deus, sed aliquis actus quo Deus attingitur. Major patet. Minor probatur : quia objectum desiderii est aliquid futurum; Deus autem secundum se non est futurus, sed ejus visio vel manifestatio est nobis futura; ergo istam desideramus, et non Deum secundum se, nisi quatenus in illa includitur ut objectum.

Tertio ad idem. Sicut se habent desiderium et delectatio ad bonum, sic se habent timor et tristitia ad malum. Sed summa tristitia quam habent damnati non est de Deo secundum se et immediate, sed est de carentia visionis divinæ. Ergo summa delectatio vel fruitio quam habent beati non est de Deo secundum se et immediate, sed est de divina visione (α). — Confirmatur. Quia, sicut Deus secundum se non habet rationem mali per comparationem ad damnatum, sed solum ratione pœnæ quam infert; ita Deus secundum se non est bonus beatis nisi ratione præmii quod infert, quia nihil extrinsecum est bonum alicujus nisi ratione boni intrinseci.

Quarto arguit ad idem. Quia, secundum Philosophum (10 *Ethic.*, cap. 5), delectationes distinguuntur secundum operationes quas consequuntur, et secundum illas judicantur bonæ vel malæ. Hoc ergo intelligitur : vel de operationibus quæ sunt præviæ delectationibus, et non sunt objecta delectationum, sicut cogitationes objectorum, tales enim semper præcedunt delectationes, quæ non possunt esse nisi de cognitis, nec tamen semper sunt objecta; vel de operationibus quæ præcedunt ut objecta. Non potest (β) intelligi primo modo : quia secundum cognitionem quæ præcedit omnem delectationem, nulla potest judicari mala; quia omnis cognitio est bona : cognitiones enim malorum bonæ sunt. Oportet ergo quod intelligatur secundo modo, scilicet de operationibus quæ præcedunt ut objecta cognita. Quare manifestum est quod objectum immediatum cujuslibet delectationis est aliqua operatio, quæ est vel æstimatur bonum formale ipsius operantis. Et hoc est quod dicit Philosophus, 7. *Ethic.* (cap. 13), quod delectatio est operatio connaturalis non impedita; et est prædicatio per causam, quia operatio est causa delectationis, et non aliter quam per modum immediati objecti.

Quinto arguit ad idem. Ad delectationem duo

(α) *divina visione.* — *carentia visionis divinæ* Pr.
(β) *potest.* — *possunt* Pr.

requiruntur, scilicet, consecutio proprii boni, et cognitio boni consecuti. Ex hoc (α) sic arguitur. Illud solum potest esse proprium et immediatum objectum delectationis, quod est vel potest esse proprium bonum illius qui delectatur. Sed Deus et quæcumque res supposito distincta ab homine, non potest esse proprium bonum, immo non potest esse aliquod bonum ejus nisi ratione operationis per quam attingitur. Ergo nec Deus, nec aliqua res subjecto distincta ab homine, potest esse objectum immediatum delectationis humanæ. Major patet. Quia nullus delectatur in quocumque bono nisi quatenus æstimat illud esse suum aliquo modo; unde Philosophus, 8. *Ethicorum* (cap. 2), dicit : *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium:* ad cognitionem enim boni secundum se, quæ est speculativa, nulla affectio sequitur. Minor probatur. Quia quando aliquid dicitur tale per denominationem extrinsecam, et aliud dicitur tale per denominationem formalem, illud quod dicitur tale per denominationem extrinsecam, nullo modo potest convenire alicui nisi ratione formalis denominationis. Verbi gratia : sanum dicitur de medicina, et diæta, et animali, sed de medicina et diæta per denominationem extrinsecam, de animali vero per prædicationem formalem; et ideo nec medicina (β) nec diæta potest dici sana, nisi ratione sanitatis quæ est in animali formaliter. Similiter aliquid potest dici bonum homini per denominationem extrinsecam, quia est causa alicujus bonitatis in homine : sicut sol est bonus frigescenti, quia causat in eo calorem, qui formaliter est bonus ei; nec unquam sol posset dici bonus frigescenti, nisi ratione caloris, qui est ei bonus formaliter. Nunc ita est quod Deus non potest dici esse bonum hominis formaliter, nec (γ) quæcumque res subjecto distincta ab homine, sed solum per denominationem extrinsecam, quæcumque sit illa. Ergo esse bonum hominis non potest competere Deo nisi ratione bonitatis formalis quæ est in homine formaliter. Immo plus : quia (δ), sicut non est alia sanitas numero, quæ est in homine formaliter, et sanitas a qua denominatur medicina sana, sed est una et eadem; sic non est alia bonitas, qua Deus dicitur bonus homini, vel ignis bonus frigescenti, quam bonitas per quam homo est bonus formaliter, et bonitas qua frigescens dicitur bene habere formaliter. Et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio, scilicet quod Deus secundum se non est immediatum objectum delectationis, sed aliquis actus quo a nobis attingitur vel conjungitur. — Hæc ille.

Ex quibus dicit patere minorem argumenti secundi principalis contra conclusionem, scilicet quod proximum objectum gaudii vel delectationis non est Deus secundum se, sed beatitudo creata. Et sic videtur quod Deus non sit immediatum objectum spei, sed beatitudo creata.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit Scotus (dist. 26, q. 1), probando quod spes non sit tertius habitus distinctus a fide et charitate. Et primo, quod non sit alius habitus a fide, arguit. Quia non est alius habitus formaliter respectu universalis quam respectu particularis, sicut apparet in omnibus habitibus intellectualibus. Sed fides est respectu universalis, quia fide teneo omnem justum finaliter salvandum; et spes est respectu particularis, quia spe teneo me finaliter justum esse salvandum. Ergo non est alius habitus formaliter hujus et illius.

Confirmatur. Quia qui desperat non dicitur odire, sed decipi; nec persuadetur ut amet vel optet, quia optaret si crederet illud esse possibile; sed persuadetur ut credat illud esse possibile attingi a se.

Secundo. Quia, si esset alius habitus a fide : aut hoc esset quia spes habet pro objecto pertinentia ad se solum, fides autem pertinentia ad omnes; vel secundo, quia futuritio est de ratione objecti spei, non autem fidei; vel tertio, quia spes habet ponere medium inter excessive sperare, quod est præsumere, et sperare diminute, quod est desperare, non sic autem fides. Sed nullum istorum sufficit. — Non quidem *primum;* quia talis specificatio non variat habitum : sicut patet in aliis habitibus intellectualibus; ergo nec hic. — Nec potest dari *secundum;* quia tunc spes non esset virtus theologica, quia non respiceret æternum pro objecto, sed aliquid temporale, quia temporalitas esset formalis ratio objecti ejus. Tum quia, si futuritio requirit proprium habitum, et præteritio pari ratione; et ita non erit idem habitus fidei de præteritis et de futuris. Tum quia fides est de isto futuro, *Omnis finaliter justus salvabitur,* sicut spes est de isto, *Ego, si sum finaliter justus, salvabor.* Nec est ibi differentia, nisi inter universale et particulare, quæ non diversificat habitum. — Nec potest dari *tertium.* Tum quia spes esset virtus moralis acquisita, non theologica infusa; quia virtus moderativa passionum est moralis acquisita. Tum quia tunc esset aliquis timor infusus; sed ille non est virtus theologica, nec est respectu objecti increati, sed tantum respectu mali : habitus autem theologicus est respectu boni increati. — Hæc Scotus.

Ulterius arguit quod non sit alia virtus theologica a charitate.

Primo. Quia vitanda est pluralitas, ubi non est necessitas ponendi eam. Sed sic est in proposito, ubi non videtur ulla necessitas ponendi tertiam virtutem theologicam a fide et charitate. Igitur, etc.

(α) *Ex hoc.* — *Et hic* Pr.
(β) *medicina.* — *materia* Pr.
(γ) *nec.* — *nisi* Pr.
(δ) *quia* — *quod* Pr.

Minor probatur : quia voluntas eadem virtute (α) sufficienter disponitur ad velle ordinatum, et nolle ordinatum. Quod probatur. Quia non potest esse ordinatum velle, nisi sit ordinatum nolle. Confirmatur per illud 1. *de Anima* (t. c. 85) : *Rectus est judex sui et* (β) *obliqui*. Idem etiam sufficienter disponit ad amandum bonum præsens, et ad desiderandum bonum absens. Quod probatur ratione et auctoritate. Ratione sic. Quia eadem virtute tendit aliquid in terminum non habitum, et quiescit in illo jam habito, ut patet de gravi. Auctoritas etiam est Augustini, 9. *de Trinitate*, capit. ultimo : Appetitus inhiantis (γ) fit amor fruentis (δ). Si igitur sit aliquis habitus, quo voluntas disponatur sufficienter ad ordinatum velle seu frui respectu boni præsentis, ille sufficit ad omne ordinatum nolle, et ad desiderare, quod est sperare. Sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne fruibile præsens. Igitur et ad sperandum non habitum.

Secundo probatur dicta minor. Quia amicitia acquisita sufficit ad omne velle ordinatum circa amicum; et hoc tam ad velle quod est amare bonum præsens, quam ad nolle malum quod est oppositum amati, quam ad desiderare bonum absens, quod est sperare. Non minus autem est sufficiens amicitia infusa, quantum ad multitudinem objectorum, quam amicitia acquisita, cum voluntas latissime extendat se ad omnia diligenda ex charitate. — Hæc Scotus in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, restat respondere prædictis objectionibus. Idcirco

Ad primum Durandi contra secundam conclusionem, dicitur quod major potest concedi; sed minor debet negari. Primum patet ex dictis beati Thomæ, 2ª 2æ, q. 17, art. 8, ubi sic dicit : « Duplex est ordo. Unus quidem, secundum viam generationis et materiæ, secundum quam imperfectum est prius perfecto. Alius autem est ordo secundum viam perfectionis et formæ, secundum quam perfectum prius est naturaliter imperfecto. Secundum igitur primum ordinem, spes est prior charitate. Quod sic patet. Quia spes et omnis motus appetitus ex amore derivatur. Amor autem quidam (α) est perfectus, et quidam (β) imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquid secundum se amatur, utputa cum aliquis secundum se vult (γ) bonum alicui, sicut homo amat amicum. Imperfectus autem amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit (δ). Primus autem amor Dei pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum. Sed spes pertinet ad secundum amorem; quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri cessat a peccato, ut dicit Augustinus, super canonicam Joannis (tract. 9); ita et spes introducit ad charitatem inquantum aliquis sperans remunerari a Deo, accenditur (ε) ad amandum Deum et ad servandum præcepta ejus. Sed, secundum ordinem perfectionis, charitas naturaliter est prior. Et ideo adveniente charitate spes perfectior redditur : quia de amicis maxime speramus; et hoc modo dicit Ambrosius (super Lucam, cap. 17) quod *spes est ex charitate*. » — Hæc ille. — Similia dicit, *de Virtutibus*, quæstione *de Spe*, art. 3, ubi sic : « Omnes affectiones animæ, quæ sunt quidam motus appetitivi, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex naturali inclinatione procedit, quæ (ζ) dicitur appetitus naturalis. Et similiter motus affectionum animalium (η) procedunt ex inclinatione naturali, quæ est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus quidem primo principium ipsius motus, quod est informatio mobilis (θ) per suam formam naturalem, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis proveniens ex tali forma, sicut cum corpus leve ascendit, vel grave (ι) descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quædam appetitus per bonum; et hæc est amor qui unit amatum amanti. Ex hac autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animæ provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum

(α) *virtute*. — Om. Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.
(γ) *inhiantis*. — *inhærentis* Pr.
(δ) Verba Augustini sunt : *Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendæ, fit amor cognitæ*.

(α) *quidam*. — Om. Pr.
(β) *quidam*. — *quidem* Pr.
(γ) *secundum se vult*. — *ultra* Pr.
(δ) *concupiscit*. — *concupivit* Pr.
(ε) *accenditur*. — *attenditur* Pr.
(ζ) *quæ*. — *qui* Pr.
(η) *animalium*. — *aliquando* Pr.
(θ) *mobilis*. — *moralis* Pr.
(ι) *grave*. — *leve* Pr.

differentiam amoris attendatur differentia in cæteris animæ affectionibus. Est autem duplex amor : unus quidem imperfectus; alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicujus rei est, quando aliquis rem aliquam amat, non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit. Et hic nominatur a quibusdam *concupiscentia*, vel *amor concupiscentiæ*. Sicut cum amamus vinum, volentes ejus dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicujus in seipso diligitur; sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiamsi nihil mihi inde accidat. Et hic (α) dicitur esse *amor amicitiæ*, quo aliquis secundum seipsum diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum in se vel secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo sibi provenientibus quæ sibi quis vult, et ex malis quæ (β) Deo inhærendo vitat. Et quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem sui, timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem, spes, quæ est motus tendens in aliquid adipiscendum. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod spes pertinet ad amorem concupiscentiæ, et ex illo derivatur; non quod spes sit amor concupiscentiæ.

Similiter ex prædictis patet falsitas minoris. Quia, sicut visum est, Deus potest amari duplici amore, scilicet imperfecto, qui dicitur amor concupiscentiæ; et perfecto, qui dicitur amor amicitiæ. Et nullus eorum est peccatum, immo bonus, et licitus, et meritorius, si adsit charitas, et gratia. Nec obstat secundus primo; quia primus introducit secundum (γ), ut supra dictum est. Tamen primus amor Dei, scilicet concupiscentiæ, non est meritorius, nisi adsit secundus amor, scilicet amicitiæ, quo Deus diligitur propter se. Et quod non sit inconveniens Deum diligere propter aliud, ostendit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 27, art. 3, ubi sic dicit : « Ly *propter* importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens, et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligi. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet formaliter virtute est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disponit ad ejus dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta, quamvis postquam jam amare incœpimus, non propter illa beneficia solum amamus (α) amicum, sed propter ejus virtutem. Primis igitur tribus modis non diligimus Deum propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium; neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundum quam exemplariter omnia sunt bona; neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectionem proficiamus, puta per beneficia ab ipso suscepta, vel etiam per præmia sperata, vel per pœnas quas per ipsum vitare intendimus. » — Hæc ille.

Ad secundum principale dicitur primo, quod major est falsa, scilicet quod (β) omnino idem est objectum spei, et fruitionis, seu delectationis sequentis, si generaliter intelligatur. Quod patet. Quia, ut prius dictum est, spes habet quasi duo objecta, vel respicit duo in suo objecto, scilicet unum materiale, quod scilicet speratur, et aliud formale, scilicet illud cujus auxilio obtinendum speratur : quæ duo aliquando sunt realiter distincta, sicut cum quis sperat se aliquid adepturum auxilio amicorum; hæc autem duo non habent locum in objecto fruitionis, aut delectationis. Et rursus. Quia de ratione objecti spei, est arduitas et possibilitas : non autem de ratione objecti delectationis; et ideo adveniente fruitione tollitur spes. Item. Spes est in vi irascibili, fruitio autem vel delectatio in concupiscibili, secundum quod sunt passiones. Sed verum est quod idem est objectum desiderii et delectationis, solum differens secundum præsens et futurum. Sed aliud est desiderium et aliud spes, ut ostendit sanctus Thomas in multis locis (præsertim, 1ª 2æ, q. 40, art. 1). Potest tamen concedi quod materiale objectum spei præcedentis et delectationis sequentis est idem realiter.

Dicitur secundo, quod minor argumenti est falsa; quia Deus secundum se est proximum et immediatum objectum fruitionis et delectationis, sed non totale, nec completum, quia omnis delectatio habet pro objecto partiali vel totali aliquam operationem. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 32, art. 1, sic dicit : « Ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujus adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit. Nam actualis cognitio operatio quædam est. Similiter autem bonum conveniens adipi-

(α) *hic.* — *hoc* Pr.
(β) *a.* — Ad. Pr.
(γ) *secundum.* — *respectum* Pr.

(α) *amamus.* — *amemus* Pr.
(β) *scilicet quod.* — *quia* Pr.

scimur aliqua operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur. » — Hæc ille. — Et, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis : vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honores, vel aliquid hujusmodi (α); quæ quidem non erunt delectabilia nisi inquantum comprehenduntur ut habita. Ut enim dicit Philosophus, 2. *Politicæ* (cap. 3) : *Magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*, quæ (β) procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi (γ), nil aliud est quam uti eis, vel posse uti. Hoc autem est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod delectatio in operationem reducitur sicut in causam. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 3, art. 2, sic dicit : « Formalis causa cujuslibet passionis vel operationis est objectum illius. Objectum autem delectationis est bonum conveniens conjunctum : ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminati in suo objecto, oportet quod sit conveniens et conjunctum. Hoc autem bonum, quod est proprium objectum delectationis, est operatio præcise, propter tres rationes. *Primo*. Quia, cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum, oportet quod quies ipsius et delectatio sit in ultimo bonorum. Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio. Unde omnis forma inhærens comparatur ad operationem, quodammodo, ut potentia ad actum : propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 5). *Secundo*. Quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus præexigat apprehensionem, oportet quod bonum conjunctum, quod delectationem causat, sit apprehensum. Dispositio autem quæ est jam inhærens, a nobis non apprehenditur ita sicut dum est in fieri, ut Avicenna dicit in 6. *de Naturalibus;* unde hectici sentiunt minus calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris sit intensior, quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum. Et hoc ideo quia nostrum sentire et nostrum intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis. Ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur. Unde, cum esse nostrum, et vivere, et omnes actus primi insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit nobis ut in fieri exsistens, in ipsa operatione percipimus etiam esse nostrum et vivere. Et inde est quod operando delectamur, et in vivendo, et sentiendo, et aliis hujusmodi, quibus nobis indicatur (α) quodammodo esse nostrum, et vivere, ut patet per Philosophum, 10. *Ethicorum* (cap. 4). *Tertio*. Quia operatio procedit ex his bonis quæ sunt in nobis, et quodammodo in se ea continet sicut effectus causam. Per eam etiam bonis exterioribus conjungimur. Unde omne bonum quod nobis est diligibile quietat appetitum nostrum mediante operatione. Unde operatio est per se causa delectationis. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Quamvis multa alia sint convenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non consurgit delectatio nisi operatione mediante : quia exteriora convenientia nobis per aliquam operationem conjunguntur; interiora vero in operationibus apprehenduntur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod omnis delectatio habet aliquam operationem pro objecto totali aut partiali. — Quod autem fruitio et delectatio viæ vel patriæ habeat pro objecto partiali etiam Deum in se, et secundum se, dicit beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 11, art. 3, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Finis dicitur dupliciter : uno modo ipsa res; alio modo adeptio rei : quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus. Deus ergo est ultimus finis, sicut res quæ ultimo quæritur; fruitio autem sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine (β) creata, quæ in fruitione (γ) consistit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod eadem ratione fruitio respicit Deum et Dei adeptionem per visionem et fruitionem, et quod habet utrumque pro objecto partiali. — Quod autem principalius habeat Deum pro objecto quam quemcumque actum creatum, immo nec actum habeat pro objecto nisi pro quanto est talis objecti, ostendit ipse, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus; unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed quia objectum non consequimur, nisi per operationem, ideo (δ) idem est appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc est inquantum fruitio nos Deo conjungit, et eadem operatione fruimur fine et operatione cujus objectum est finis ultimus. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod fruitio principalius et directius est

(α) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.
(β) *quæ*. — *qui* Pr.
(γ) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

(α) *in*. — Ad. Pr.
(β) *beatitudine*. — *visione* Pr.
(γ) *fruitione*. — *divina visione* Pr.
(δ) *ideo*. — Om. Pr.

respectu Dei quam respectu alicujus operationis circa Deum.

Ex prædictis patet falsitas minoris secundi argumenti. Et ideo *ad primam* ejus probationem, dicitur primo, quod major est falsa; quia amor concupiscentiæ potest habere pro objecto non solum aliquid inhærens amanti, immo aliquid subjecto et supposito distinctum ab amante. Dicitur secundo, quod minor etiam est falsa; quia fruitio non est amor concupiscentiæ, nec amicitiæ, sed est delectatio, quæ specifice distinguitur ab amore. De primo loquitur sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q[la] 1, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Duplex est diligibile (α) vel amabile : unum, quod diligitur per modum benevolentiæ, quando volumus bonum alicujus propter seipsum, sicut diligimus amicos etiamsi nihil ex eis debeat nobis accedere; aliud, quod diligitur dilectione concupiscentiæ, et hoc est vel bonum quod in nobis est, vel quia ex eo aliquod bonum in nobis fit, sicut diligimus delectationem, vel vinum (β) inquantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiæ, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet cui concupiscitur. Sed illud quod diligitur amore benevolentiæ, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata, quæ in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiæ. Unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum. Est tamen ultimum concupitum, ex hoc ipso quod est maximum bonum quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit. Et ideo dicitur esse propter se quæsitum vel desideratum. Utrumque enim importat aliquid ultimum in his quæ diliguntur amore concupiscentiæ, scilicet bonum quod in nobis est, et illud ex quo in nobis est bonum. Unde idem est concupiscere Deum, et maximum bonum quod nobis ex Deo provenit; sicut idem est concupiscere vinum, et ejus effectum in nobis, scilicet delectationem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod aliquid subsistens et subjecto distinctum ab homine, potest concupisci et amari amore concupiscentiæ, sicut exemplificatum est de Deo et vino. Nec valet probatio majoris jam negatæ per inductionem; quia illius amoris vel dilectionis quo diligitur vinum, objectum immediatum est tam vinum quam usus ejus, immo usus non diligitur nisi propter vinum, licet utrumque referatur in eum qui diligit. Ut enim dicit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 5, proximus finis cujuslibet actus est ejus objectum, et consequenter bonitas et appetibilitas actus est ex objecto suo. Probatio etiam per syllogismum non valet; quia major est falsa, quia amore concupiscentiæ non solum amatur perfectio inhærens nobis, immo bonum quod causat illam perfectionem in nobis, ut supra dictum est. — De secundo autem superius dicto, scilicet quod fruitio vel delectatio non sit amor, sed actus specifice ab amore distinctus, loquitur sanctus Thomas in multis locis. Nam quod delectatio sit actus specifice distinctus ab amore, ostendit, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 3; et, 1ª 2æ, q. 23, art. 4. Quod autem fruitio sit delectatio, ponit ipse, 1ª 2æ, q. 11, art. 1 et 4, et q. 4, art. 3, et in multis aliis locis. Et sic patet quod tam major quam minor primæ probationis minoris principalis secundi argumenti sunt falsæ.

Ad secundam probationem ejusdem, dico primo, quod supponit unum falsum, scilicet quod spes et desiderium idem sint. Cujus oppositum ostendit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, ubi supra (q. 1, art. 3), et 1ª 2æ, ubi supra (q. 23, art. 4). Unde 1ª 2æ, q. 40, art. 1, sic dicit : « Species passionis ex objecto consideratur. Circa autem objectum spei quatuor conditiones attenduntur. Primo, quod sit bonum : non enim, proprie loquendo, spes est nisi de bono; et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum : non enim spes est de præsenti jam habito; et per hoc spes differt a gaudio, quod est de bono præsenti. Tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile : non enim aliquis dicitur sperare aliquid minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc spes differt a desiderio, vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute : unde pertinet ad concupiscibilem; spes vero ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci : non enim aliquis sperat illud quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc spes differt a desperatione. » — Hæc ille. — Dicitur secundo, quod minor est falsa; quia Deus potest esse immediatum objectum desiderii, licet non semper sit objectum totale, sed partiale. Sicut enim supra dictum est, sicut idem est concupiscere vinum, et effectum ejus in nobis, ita idem est concupiscere et desiderare Deum et visionem vel habitionem ejus a nobis. Et ad probationem hujus, dicitur quod, licet Deus non sit in se futurus, sed præsens, est tamen futurus in nobis speciali modo, scilicet ut objectum operationis quæ erit visio et fruitio; immo ante omnem actum secundum intellectus et voluntatis unietur essentia divina intellectui nostro ut forma intelligibilis, sicut alias prolixe ostensum fuit, dist. 14, cum de scientia animæ Christi tractaretur. Et sic patet quod non solum visio vel manifestatio Dei est futura, immo divina præsentia specialis ejus in nobis est futura, et ipse est futurus in nobis speciali modo, ex quo causabitur ejus visio et fruitio in nobis. Item, dato quod Deus non haberetur a nobis, nec esset futurus in nobis per illos actus visionis et fruitionis, adhuc

(α) *diligibile.* — *desiderabile* Pr.
(β) *vinum.* — *visum* Pr.

consequentia non valet, qua infertur quod ipse non est immediatum objectum desiderii, sed illi actus sunt immediatum objectum; quia eodem actu et æque immediate vel immediatius fertur voluntas desiderantis in rem et habitudinem vel acquisitionem rei, neque res et ejus habitio sunt duo objecta sed unum, ut supra dictum est in simili. — Dicitur tertio, quod posito, sed non concesso, quod immediatum objectum desiderii non esset Deus, sed ejus visio vel fruitio, secus est de spe, quæ immediate attingit Deum sicut regulam et mensuram, et sicut primam causam efficientem et ultimum finem. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 17, art. 4 : « Spes duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinere (α), habet rationem causæ finalis. Auxilium autem per quod quis sperat obtinere illud bonum, habet rationem causæ efficientis, etc. » Idem ponit, art. 2 et 5.

Ad tertiam probationem dictæ minoris secundi principalis, patet responsio per prædicta; quia solum concludit quod beatifica delectatio vel fruitio non habet solum Deum pro objecto, sed ejus visionem; et hoc sæpe concessum est. Non autem concludit quod delectatio beatifica prius et immediatius feratur, tanquam in objectum, in visionem Dei, quam in ipsum Deum; sed potius dicendum est econtra. Cum enim delectatio, potissime fruitio beatifica, sit respectu ultimi finis, in illud fertur proxime et immediatius, quod magis habet rationem ultimi finis. Constat autem quod Deus magis habet rationem ultimi finis quam ejus visio vel fruitio, cum beatitudo creata et quælibet ejus pars referatur in Deum tanquam in finem, ut dictum est supra; nec visio vel fruitio est finis naturæ vel substantiæ rationalis, nisi quia conjungit Deo. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, qla 1, quinto loco, arguit sic : « Omne quod est in nobis, vel inest nobis essentialiter, vel est accidens. Sed beatitudo non est de essentia hominis, quia sic omnis homo semper esset beatus. Ergo, si est aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non potest esse finis substantiæ, cum substantia sit nobilior accidente. Ergo impossibile est beatitudinem esse aliquid in nobis, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod quamvis omne accidens, inquantum hujusmodi, sit (6) substantia ignobilius, tamen aliquod accidens, quantum ad aliquid, potest esse substantia dignius. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod inhæret subjecto, ex quo habet rationem accidentis; et sic omne accidens est substantia indignius. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra; et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilius, inquantum per ipsum aliqua substantia conjungitur alicui nobiliori se. Et hoc modo gratia, et beatitudo creata, et hujusmodi (α), sunt aliquid nobilius natura animæ, cui inhærent. » — Hæc ille.

Ad confirmationem, dicitur primo, quod similitudo non valet; quia Deus dupliciter conjungitur beatis : primo modo, per sui essentiam, tanquam forma intelligibilis; secundo modo, per sui nobilissimum effectum qui est visio et fruitio; et sic est eis dupliciter bonus. Damnatis autem non conjungitur nisi unico modo, scilicet per effectum eis disconvenientem. Et ideo Deus est bonus beatis secundum se et per suum effectum, licet damnatis non sit malus nisi unico modo, scilicet per sui effectum. — Dicitur secundo, quod posito, sed non concesso, quod Deus non esset bonus beatis nisi ratione sui effectus, ex hoc non habetur quod immediatius et proximius beati delectentur de visione Dei quam de Deo; quia visio illa non habet rationem perfecti boni nec finis ultimi, nisi quia conjungit Deo, vel causatur ex conjunctione Dei. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 49, q. 1, art. 2), in solutione primæ quæstiunculæ, sic dicit : « Bonum quod omnia concupiscunt est esse, ut patet per Boetium, in libro *de Consolatione* (lib. 3, pros. 11). Unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod possibile est in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse habet ab alio; quia unumquodque tanto perfectius esse recipit, quanto verius conjungitur principio essendi; unde inferiora corpora propter longe distare a primo principio, esse corruptibile habent, ut patet 2. *de Generatione* (t. c. 59). Et ideo ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio, est duplex : unus exterius, scilicet illud quod est desideratæ perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio quam facit conjunctio ad principium. Unde, cum beatitudo sit ultimus finis hominis, duplex est beatitudo ejus. Una quæ est in ipso, vel quæ est ultima ejus perfectio ad quam possibile est ipsum pervenire; et hæc est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem præmissa beatitudo in eo causatur; et hæc est beatitudo increata, quæ est Deus ipse. » — Hæc ille. — Item, eadem quæstione, art. 2, qla 2, in solutione secundi, sic dicit : « In actu duo consideranda sunt, scilicet actus substantia, et forma illius a qua perfectionem habet. Actus, secundum suam substantiam, principium est naturalis potentia; sed, secundum suam formam, principium ejus est habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, tunc totaliter actus nostri causa erimus. Si vero fuerit infusus, ejus perfectio erit a causa exteriori quæ habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse

(α) *illud.* — Ad. Pr.
(6) *sit.* — *fit* Pr.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

beatitudo, nisi ratione suæ perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungat; et ideo nostræ beatitudinis nos non sumus causa, sed Deus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nullus actus creatus beatificat proprie ex parte subjecti, et prout fluit a potentia creata; sed solum ex parte objecti, et inquantum est quædam participatio et similitudo beatitudinis increatæ. Et ideo prius ordine naturæ fruitio vel delectatio tendit in Deum quam in ejus visionem, nec tendit in visionem, nisi ratione objecti.

Ad quartam probationem dictæ minoris, dicitur quod non aliud concludit nisi quod cujuslibet delectationis objectum totale vel partiale est aliqua operatio, quod conceditur; non autem quod illa operatio immediatius terminet ipsam delectationem quam objectum divinæ operationis. Et si dicatur quod nullum objectum exterius et supposito vel subjecto distinctum delectat nisi mediante operatione, ergo operatio immediatius delectat; — dicitur quod, sicut in actibus intellectus, puta in visione intellectiva, potest distingui duplex medium, scilicet : medium *quo* aliquid videtur, et hoc est forma rei intelligibilis, qua intellectus determinatur ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad intelligendum lapidem; et aliud medium *in quo* vel *ex quo* aliquid videtur, et hoc est illud per cujus inspectionem ducitur intellectus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducimur in ea quæ in speculo repræsentantur, et videndo imaginem in imaginatum, et intelligendo effectum ducimur in cognitionem causæ; nec oportet quod illud quod est medium primo modo, immediatius intelligatur quam illud respectu cujus est medium, sed solum illud quod est medium secundo modo; — ita dicendum est suo modo de actibus voluntatis, puta de delectatione vel fruitione; quia, cum dicitur, *Deus non delectat nisi mediante sui visione aut cognitione*, visio vel cognitio non est medium secundo modo, scilicet *ex quo* vel (α) *in quo* fruamur Deo, vel delectemur in eo, sed est medium primo modo, scilicet *quo* fruimur Deo; quia scilicet, sicut species intelligibilis perficit intellectum ad hoc quod intelligat vel possit intelligere, ita visio Dei perficit videntem ad hoc quod possit frui Deo inquantum conjungit Deo et ostendit assecutionem ultimi finis. Unde, sicut species intelligibilis non immediatius intelligitur quam objectum exterius, sic nec beatus fruitur immediatius visione Dei quam ipso Deo, licet non omnia sint similia hinc et inde, quia scilicet visio Dei non perficit formaliter voluntatem sicut species intelligibilis intellectum.

Ad quintam probationem dictæ minoris, dicitur quod minor est simpliciter falsa. Quia Deus potest esse proprium bonum hominis, non solum ratione operationis per quam attingitur, immo per sui essentiam ante omnem operationem ad ipsum terminatam et ipsum attingentem. Quia, ut sæpe dictum est (præsertim in hoc libro, dist. 14), essentia divina unitur intellectui cujuslibet beati, ut forma intelligibilis, supplens vicem speciei intelligibilis, et nulli dubium quod illo modo est bonum formale cujuslibet beati. Item, Deus secundum essentiam suam est bonus cuilibet beato, sicut principium essendi et conservationis in esse, et sicut ultimus finis. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 6, art. 4, sic dicit : « Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est una bonitas omnium et multæ bonitates. » — Hæc ille. — Item, q. 60, art. 5 (ad 1um), sic dicit : « In illis quorum unum est tota ratio essendi et bonitatis alteri, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut unaquæque pars naturaliter diligit totum plus quam seipsam, et quodlibet singulare naturaliter plus diligit bonum suæ speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum. Unde unumquodque suo modo naturaliter plus diligit Deum quam seipsum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Deus est proprium bonum cujuslibet rei, et universale bonum omnium, non solum ratione operationis qua attingitur, vel ratione effectus quem causat actu in quolibet, sed quia est ratio essendi et bonitatis cujuslibet rei, et se habet ad alia sicut bonum totius ad bonum partis. — Dicitur secundo, quod posito, sed non concesso, quod Deus non esset proprium bonum, nec aliquale bonum alicui, nisi ratione operationis vel effectus quod influit, adhuc argumentum non concludit quod effectus suus vel operatio qua attingitur aut conjungitur fruenti immediatius objiciatur delectationi aut fruitioni quam ipse Deus. Et hoc in suo simili dicit Beatus Thomas. Nam in 1 p., ubi supra (q. 60, art. 5), arguit sic (arg. 2) : « Propter quod (α) unumquodque tale, et illud magis. Sed naturali dilectione unumquodque diligit aliud propter se; unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo naturali dilectione angelus non diligit Deum plus quam seipsum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, cum dicitur, Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex

(α) *vel*. — Om. Pr.

(α) *quod*. — Om. Pr.

eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus. » — Hæc ille. — Sic in proposito dico quod, licet visio Dei aut alia operatio qua attingitur sit ratio delectationis et fruitionis ex parte fruentis, non tamen sequitur quod fruens immediatius, aut proximius, aut intensius, fruatur operatione qua attingitur Deus, quam ipso Deo; quia talis operatio non est medium *ex quo*, vel *in quo*, sed *quo*. Ad tale autem medium non immediatius oportet terminari operationem, quæ mediante tali medio ad aliud terminatur; sed solum sequitur quod tale medium disponit operantem et perficit ad hoc ut aliquid aliud possit attingere per modum objecti, sicut prius dictum fuit, sicut fruens vino vel pecunia, non immediatius fruitur usu vini aut possessione pecuniæ quam vino vel pecunia, licet non fruatur illis nisi mediante usu aut possessione actuali vel habituali. Et potissime quia quilibet fruens et delectatus in aliqua re subsistente, directius cogitat de tali re quam de usu ejus, aut de operatione qua illam attingit, quia talis operatio non cognoscitur nisi per actum reflexum, sicut patet de visione Dei, vel ejus cognitione. — Dicitur tertio, quod quidquid sit de objecto delectationis, tamen spes, ut sæpe dictum fuit, attingit Deum immediate ut objectum formale, inquantum ejus auxilio innititur ad obtinendum beatitudinem creatam et increatam.

Et hæc sufficiant ad objecta contra secundam conclusionem.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra tertiam, dicitur quod illud et omnia alia quæ primo loco contra tertiam conclusionem inducit, in falso fundantur (α). Supponunt enim quod conclusio nostra dicat quod spes distinguitur a fide sicut distinguuntur duo habitus intellectuales vel cognoscitivi, quorum unus respicit objectum universale, et alius objectum particulare. Hoc autem nos non dicimus nec intendimus; sed dicimus quod spes distinguitur a fide sicut habitus appetitivus ab habitu cognitivo, vel sicut habitus exsistens in voluntate ab habitu exsistente in intellectu. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 3, q^{la} 1, sicut recitatum est in probatione tertiæ conclusionis. Item (β), 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 4, sic dicit : « Quidam dixerunt quod spes non habet aliam certitudinem nisi a fide, sed in hoc differunt, quia certitudo fidei est in universali, sicut quod quilibet bonus habebit vitam æternam, certitudo autem spei est in particulari, sicut quod iste si bene faciat habebit vitam æternam, et ideo certitudo fidei est universalis et absoluta, certitudo autem spei particularis et conditionata. Sed hoc non potest stare; quia universale et particulare non diversificant essentiam habituum; unde secundum hoc spes non differret (α) a fide secundum habitum, nec in alia potentia esset, quod est omnino falsum, etc. » Item in fine articuli (in resp. ad 5um), sic dicit : « Certitudo fidei et spei quadrupliciter differunt : primo, in hoc quod certitudo fidei est intellectus, certitudo autem spei est affectus; secundo, quia certitudo fidei non potest deficere, sed certitudo spei quandoque deficit per accidens; tertio, quia certitudo fidei est de complexo, certitudo spei de incomplexo, quod est objectum appetitus; quarto, certitudini fidei opponitur dubitatio, spei autem certitudini diffidentia vel hæsitatio. » — Hæc ille. — Item, dist. 23, q. 1, art. 5, sic dicit : « Virtutes theologicæ faciunt in nobis inclinationem in finem, scilicet Deum. In omni autem agente propter finem quod agit per voluntatem, duo requiruntur quæ circa finem habeat antequam ad finem operetur, scilicet cognitio finis, et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur, scilicet : possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile; et bonitas ejus, quia intentio non est nisi boni. Et ideo requiritur fides, quæ facit finem cognitum, et spes secundum quam est fiducia de consecutione finis ultimi quasi de re possibili, et charitas per quam finis reputatur bonum ipsi intendenti, inquantum facit quod homo afficiatur ad finem, alias nunquam tenderet in ipsum. » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 18, art. 1, sic dicit : « Habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum objectum ejus sit bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione sunt in superiori sine passione. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum : quia bonum quod est principale objectum hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum; et ideo spes est in appetitu superiori qui dicitur voluntas, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod spes non distinguitur a fide, sicut habitus intellectus respiciens objectum particulare ab habitu intellectus respiciente objectum universale; sed sicut habitus appetitivus ab habitu cognitivo. Conceditur tamen quod objectum spei est particularius objecto fidei. Et de hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 17, art. 3, sic dicit : « Spes potest esse alicujus dupliciter. Uno quidem modo, absolute; et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex præsuppositione alicujus; et sic etiam potest esse eorum quæ ad

(α) *fundantur*. — *fundatur* Pr.
(β) *Item*. — *De hoc sanctus Thomas* Pr.

(α) *differret*. — *differt* Pr.

alium pertinent. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod amor et spes in hoc differunt, quod amor importat unionem quamdam amantis ad amatum, spes autem importat quamdam protensionem appetitus in aliquod bonum (α) arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideo amor potest directe alium respicere, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili; et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem aliquid quod ad alium pertinet. Sed præsupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri sicut sibiipsi. Et secundum hoc aliquis potest alteri sperare vitam æternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut eadem est charitas qua quis diligit Deum, seipsum, et proximum, ita etiam eadem est virtus spei qua quis sperat sibi et alteri. » — Hæc ille.

Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod ille qui desperat, non solum persuadendus est ut credat, sed etiam ut speret; quia, secundum quod probat sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 20, art. 2, desperatio potest esse sine infidelitate. Ait enim sic : « Infidelitas pertinet ad intellectum; desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur ad particularia : est enim motus appetitus ab anima ad res, quæ in seipsis sunt particulares. Contingit autem aliquem habentem rectam æstimationem in universali circa motum appetitivum (β), non recte se habere, corrupta ejus æstimatione in particulari, quia necesse est quod ab æstimatione universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 58); sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta ejus particulari æstimatione per habitum vel per passionem; sicut ille qui fornicatur eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc, habet corruptam æstimationem in particulari, cum tamen retineat universalem æstimationem veram (γ) secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit peccatum mortale. Et similiter, retinendo (δ) aliquis in universali veram æstimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quod sibi in tali statu exsistenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione ejus circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in (α) desperante non sufficit ut credat credulitate quæ est actus fidei, quia cum illa credulitate potest aliquis desperare, et desperatio potest stare cum fide; licet non stet cum credulitate particulari, qua creditur isti esse sperandum de venia : sed ista particularis credulitas non est actus fidei theologicæ, sed æstimatio quædam aliunde procedens. Unde sanctus Thomas, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali æstimatione fidei, quæ est sicut prima causa certitudinis spei, sed etiam sublata æstimatione particulari, quæ est sicut causa secunda. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod spes non est habitus creditivus sed appetitivus, cujus (β) actus ex duplici credulitate vel æstimatione procedit, una universali, quæ est actus fidei, et alia particulari, quæ non est actus fidei, sed solius intellectus vel virtutis cogitativæ.

Ad secundum principale dicitur quod spes illorum trium modorum distinguitur a fide, licet non sit habitus intellectus. Et *ad improbationem primi modi*, dicitur quod, licet universale et particulare non varient habitus intellectuales, possunt tamen variare et distinguere habitus appetitivos, vel unum habitum intellectivum ab habitu appetitivo, sicut statim dictum est quod actus fidei respicit aliquid universale, sed actus spei vel desperationis aliquid particulare, et superius (in responsione ad primum) dictum est quod spes non respicit nisi tantum pertinentia ad se vel sibi unitos.

Ad improbationem secundi modi, dicitur quod spes respicit æternum et futurum. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, in expositione litteræ, sic arguit (arg. 2). « Spes est de futuro; omne autem futurum est temporale; nullum temporale est æternum; ergo spes non potest esse de æternis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illud quod est in se æternum, est futurum speranti, et sic de Deo potest esse spes. » — Hæc ille. — Potest etiam aliter dici quod spes duplex objectum respicit. Unum, formale, scilicet Deum, cujus auxilio innititur; et illud est æternum. Aliud est materiale, scilicet beatitudo creata, et alia quæ ad illam acquirendam ordinantur; et talia objecta possunt esse futura et temporalia, ut de hoc supra tactum est in probatione primæ conclusionis. Item, sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Quia ex fine diriguntur ea quæ sunt ad finem, ideo virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed ut est directivum illorum quæ sunt ad finem. Et

(α) *bonum.* — *totum* Pr.
(β) *appetitivum.* — *appetitum* Pr.
(γ) *veram* — *unam* Pr.
(δ) *Et similiter, retinendo.* — *Erit similiter recipiendo* Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *cujus.* — *ejus cum* Pr.

ideo sunt quodammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non solum cognoscit primum verum, sed etiam alia quæ ex prima veritate manifestantur, ordinantia in ipsam; unde et in articulis fidei multa continentur quæ ad creaturas pertinent. Similiter et charitas non solum facit diligere Deum, sed etiam proximum propter Deum. Similiter et spes non solum facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum assequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vitandis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi et sperat per ipsum omnia necessaria quantumcumque difficilia obtinere. Sperat etiam omnia nociva, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est principium in homine omnium operationum quæ ad arduum bonum ordinantur, sicut et charitas omnium quæ in bonum tendunt, et sicut fides omnium quæ ad cognitionem pertinent. » — Hæc ille. — Cum ulterius dicitur quod si futuritio requirit proprium habitum, etc.; — dicitur quod futuritio non requirit proprium habitum intellectualem, sed appetitivum, sicut patet de desiderio et concupiscentia (α), spe et desperatione, timore et audacia, quæ sunt respectu futuri. — Et ad hujus improbationem, qua dicitur quod pari ratione præteritio requiret proprium habitum, etc.; — dicitur quod non est simile; quia passiones appetitus sensitivi vel actus voluntatis sunt quædam attractiones vel repulsiones, præteritum autem inquantum hujusmodi non attrahit, nec repellit, sed solum præsens vel futurum; et ideo nullus actus appetitivus proprie respicit præteritum, sed præsens vel futurum, nisi forte ira et tristitia, quæ possunt respicere præterita, sed hoc est de per accidens, et non ex propria ratione speciei, quia etiam possunt esse de non præterito, ut post dicetur. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 23, art. 4, sic dicit : « Passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua. Alio modo, secundum diversam virtutem activam (β). Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, accipi potest in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel repellit a se. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat, sicut cum corpus leve quod est sursum, dat levitatem corpori generato per quam habet inclinationem et aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra proprium locum, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere in loco, cum pervenerit ad illum, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali (α). Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum : et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; ex opposito, ex parte mali (β) est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur, ex parte mali, dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis præsupponitur quædam aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum : et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio; respectu autem mali nondum adjacentis, est timor et audacia; respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ. » — Hæc ille — Item, q. 25, art. 4, loquens de quatuor principalibus passionibus, sic dicit : « Numerus harum passionum solet accipi secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium; de malo præsenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nulla passio proprie respicit præteritum, sed præsens vel futurum. — Et si fiat instantia, quia sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 35, art. 2, in solutione secundi, dicit quod « tristitia interior potest esse de præsenti, præterito, et futuro, sicut pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro »; — dicitur quod tristitia non est de aliquo præterito in ratione præteriti formaliter, sed materialiter, quia nullum præteritum, aut futurum contristat, nisi aliquo modo sit præsens et conjunctum appetitui, scilicet in se, vel in suo effectu vel causa. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 1, qla 1, sic dicit, in solutione primi : « Dolor non est nisi de eo quod est aliquomodo præsens; peccatum autem præteritum, etsi non sit præsens actu, est tamen præsens quantum ad aliquem ejus effectum, scilicet vel dispositionem ad peccandum (γ), vel reatum, aut maculam, vel etiam damnum temporis, quod nullo modo potest

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *activam.* — *activarum* Pr.

(α) *mali.* — *materiali* Pr.
(β) *mali.* — *materiali* Pr.
(γ) *peccandum.* — *peccatum* Pr.

recuperari etiam peracta pœnitentia, vel etiam amissionem dignitatis innocentiæ, ad quam nunquam redire potest. Vel dicendum quod peccatum præteritum, dolorem excitat, inquantum præsentialiter in memoria manet; sicut etiam memorando præterita tristia, eis afficimur ac si essent in præsenti. » — Hæc ille — Forte dicetur quod non solum habitus appetitivi respiciunt præteritum vel futurum, immo habitus intellectuales, sicut una pars prudentiæ, quæ dicitur memoria præteritorum. — Respondet sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 49, art. 1, in solutione primi : « Quia, inquit, prudentia applicat universalem cognitionem ad singularia, quorum est sensus, inde est quod multa quæ pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria. » — Hæc ille. — Si vero quæritur quare habitus appetitivus potest esse futuri ut futurum est, vel præteriti ut præteritum est, potius quam habitus intellectivi; — respondet sanctus Thomas, in (α) suo simili, 1 p., q. 79, art. 7, ubi dicit, in solutione secundi, quod « præteritum et præsens possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum, non autem potentiarum intellectivarum » : quia tales differentiæ sunt conditiones particularis et individui; intellectus autem non respicit talia, sed solum potentiæ sensitivæ. A simili potest dici quod quia habitus intellectualis respicit objectum sub ratione universali et universaliter tendit in illud, habitus vero appetitivus tendit in objectum secundum esse particulare, ideo futuritio potest esse conditio formalis habitus appetitivi, non autem intellectivi. — Cum ulterius dicit arguens, quod fides est de aliquibus futuris, etc.; — dicitur quod verum est materialiter, sed non formaliter, sic quod futuritio sit de ratione objecti ejus sicut est de ratione objecti spei; quia non omne creditum est futurum, sicut omne speratum est futurum aliquo modo, vel in se vel speranti ipsi, ut supra dictum est.

Ad improbationem tertii modi, dicitur quod virtus theologica potest esse moderativa passionum vel actuum similium passionibus quantum ad objecta secundaria. Unde sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 17, art. 5, arguit sic, secundo loco : « Virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum. Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Igitur non est virtus theologica. » — Hæc ille. — Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod medium in regulatis et mensuratis accipitur secundum quod regula vel mensura attingitur : secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum; in ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ ratione regulantur, sicut circa proprium objectum; et ideo per se competit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam primam regulam non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum; et ideo per se, et secundum proprium objectum, non competit virtuti theologicæ esse in medio, sed potest sibi competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innititur primæ veritati, cui non potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest inesse medium et extrema, inquantum præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non est contra rationem virtutis theologicæ ponere medium, et ita spem esse mediam virtutem (α) inter præsumptionem et desperationem. — Cum autem ulterius dicit arguens, quod talis spes esset aliquis timor, — negatur consequentia. Nam virtus medians inter præsumptionem et desperationem non potest nominari timor, sed spes. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus,* quæstione *de Spe,* art. 1, in solutione sexti, sic dicit : « Nulla virtus potest denominari simpliciter ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animæ sunt in vi appetitiva. Virtutes autem morales constituunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a modificatione passionum; sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanæ mentis qualitercumque Deum attingens, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum sive passionum adaptantur virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum objectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones quarum objectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam, cum virtus theologica pertineat ad statum viæ quando in Deum tendimus, passiones quarum objectum est bonum præsens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem; unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis. Desiderium autem importat quemdam motum in futurum, sed sine aliqua præsenti inhæsione vel speciali contactu ipsius; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant virtutes theologicas. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.,* dist. 26, q. 2, art. 1, in solutione

(α) *in.* — Om. Pr.

(α) a verbo *ita* usque ad *virtutem,* om. Pr.

primi, sic dicit : « Spes, inquantum est passio, non est virtus, sed secundum quod est in appetitu intellectivæ partis; nec nomina aliarum passionum ita convenienter ad virtutem transumi possunt, sicut nomen spei : quia spes dicitur in ordine ad bonum, et præter hoc importat motum appetitus tendentis in bonum, et sic habet quamdam similitudinem cum electione et intentione boni quæ requiruntur (α) in omni virtute. Timor autem dicitur in ordine ad malum; recedere autem a malo, quamvis ad virtutem pertineat, tamen non in hoc consistit perfectio virtutis, sed in electione boni. Gaudium autem et tristitia magis dicunt impressionem boni et mali in appetitum quam motum appetitus in ea; unde non habent similitudinem cum electione virtutis. » — Hæc ille.

Ad argumenta quæ secundo loco inducit contra eamdem conclusionem, probando quod spes non sit tertius habitus distinctus a fide et charitate, nunc dicendum est. Et

Ad primum negatur minor; quia ratio necessario (β) dictat, et auctoritas Scripturæ cogit ponere fidem, spem, et charitatem esse tres habitus et tres virtutes. Tunc, ad primam probationem illius minoris, dicitur quod, licet eodem habitu perfectæ virtutis voluntas possit disponi ad eliciendum ordinatum velle, et ordinatum nolle, et similiter sufficienter disponatur ad amandum et desiderandum, non tamen semper idem habitus sufficit ad amandum et sperandum, quia, ut supra dictum est (§ præc., ad secund. probat. minoris secundi argumenti) spes differt a desiderio. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 3, q^{la} 2, sic dicit : « Actus fidei præcedit desiderium, quia omnis actus affectivæ præsupponit actum cognitivæ; desiderium autem præcedit spem, etc. » De hoc supra satis habitum est. Ratio autem quare habitus charitatis sufficienter inclinat ad desiderandum Deum et beatitudinem, tanquam primum et proximum principium, non autem sufficit inclinare ad sperandum Deum et beatitudinem, tanquam proximum principium, est : quia ad sperandum Deum occurrit specialis difficultas et specialis ratio arduitatis; et ideo requiritur specialis habitus virtutis faciens bene se habere circa hoc. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, sic dicit : « Spes de ratione sua dicit extensionem appetitus in aliquod arduum quod non omnino excedit facultatem sperantis; ea enim quæ excedunt et velut excedentia apprehenduntur, desperationem magis quam spem faciunt. Unde, secundum hoc quod inest alicui facultas in aliquod arduum, secundum hoc est in eo inclinatio in illud (γ) arduum. Et ideo in illud arduum quod proportionatur naturæ sensitivæ, inclinatio appetitus sensitivi spem facit quæ est passio; in illud vero arduum quod proportionatur naturæ intellectivæ, inclinatio illius facit spem quæ est actus voluntatis. Sed quia est aliquod arduum quod excedit facultatem naturæ, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, inquantum est nostra beatitudo, ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturæ superaddito fiat inclinatio in illud arduum, et illud donum est habitus spei; et quia (α) habet ipsum Deum pro objecto, ideo oportet quod sit virtus theologica, etc. » — Hæc ille. — Et simile est de habitu spei et misericordiæ, in hoc quod sint alii habitus, et distincti a charitate. Unde sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 30, art. 3, arguit sic, tertio loco : « Gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate. Sed misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni quod est objectum charitatis; et ideo non requirunt alias virtutes quam charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cui miseretur. » — Hæc ille. — Ita in proposito : quia spes respicit specialem rationem boni, quam non respicit formaliter charitas ut objectum adæquatum, scilicet divinam arduitatem; ideo oportet quod sit specialis habitus, ab habitu charitatis distinctus. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 17, art. 6, ubi, tertio loco, arguit sic : « Per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem. Ergo spes a charitate non distinguitur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum est, inquit, quod spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Sed charitas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo. » — Hæc ille. — Simile dicit, 3. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 3 (q^{la} 1), ubi, quarto loco, arguit sic : « Spei est tendere in Deum; quod est proprium charitatis. Ergo spes non differt a charitate. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod tendere in appetibile, est tam irascibilis quam concupiscibilis; sed differenter : quia tendere in aliquod bonum, ut est bonum simpliciter, est concupiscibilis; sed tendere in aliquod bonum, ut est arduum et difficile, est irascibilis. Et per hunc modum tendunt in Deum diversimode spes et charitas. » — Hæc ille. — Item, dist. 23, q. 1, art. 5, arguit sic, in quinto loco : « Ad operationem (β)

(α) *requiruntur.* — *requiritur* Pr.
(β) *necessario.* — *necessaria* Pr.
(γ) *in illud.* — *ad aliud* Pr.

(α) *quia.* — Om. Pr.
(β) *operationem.* — *adeptionem* Pr.

finis non præexigitur nisi cognitio finis, quam facit fides, et desiderium finis, quod facit charitas; ergo videtur quod tantum sint duæ virtutes theologicæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod cognitio et affectio non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem, nisi habeat fiduciam de consecutione finis : quia alias nunquam inciperet operari; et præcipue quando finis est elevatus supra naturam operantis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod habitus charitatis non sufficit inclinare, tanquam proximum principium, voluntatem hominis ad sperandum, sine alio habitu speciali medio; potest tamen inclinare per modum primi principii. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus,* quæstione *de Spe,* art. 4, arguit sic, septimo loco : « Idem est principium movendi ad terminum, et quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud *Hebræor.* 6 (v.19), quod *spem habemus incedentem,* id est (α), incedere facientem *usque ad interiora velaminis.* Ergo spes est principium quiescendi in beatitudine; et ita oportet quod in beatis sit spes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod si accipiatur primum principium movens, idem est movens ad terminum, et principium quietis in termino. Sed si accipiatur principium aliquod secundarium, et instrumentale, sic quædam sunt principia motus, quæ cessant cum perventum fuerit ad terminum, sicut cessat navis et impulsio venti cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo charitas quæ est primum movens, manet in termino beatitudinis; non autem spes, quæ est secundarium principium appropriatum motui. » — Hæc ille. — Et hæc sufficiant ad primum.

Ad secundum dicitur quod similitudo de amicitia infusa et acquisita non valet in proposito : quia amans amicitia acquisita et politica non amat nec intendit assequi aliquod arduum exsistens supra naturalem facultatem amantis; et ideo non requiritur aliquod speciale donum, vel specialis habitus alius ab amicitia faciens fiduciam et securitatem de obtentione illius. Secus est in proposito. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 26, q. 2, art. 1, arguit sic, secundo loco : « Sicut virtutes infusæ ordinantur ad aliquod arduum quod est vita æterna, ita et virtutes acquisitæ ad arduum quod est felicitas civilis vel contemplativa. Sed philosophi tractantes de virtutibus acquisitis, non posuerunt spem esse virtutem. Ergo apud theologos spes non debet poni virtus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illud arduum in quod ordinantur virtutes acquisitæ, est finis proportionatus facultati naturæ : et ideo natura per seipsam determinata est ad sperandum illum finem; unde non indiget aliquo habitu superaddito per quem determinetur ad illud. Sed hoc arduum quod est vita æterna excedit facultatem naturæ. Unde, cum ex se natura non sit determinata ad sperandum illud, oportet quod determinetur per aliquem habitum infusum; et hæc est spes quæ est virtus. » — Hæc ille. — Simile dicit, dist. 23, q. 1, art. 5, in solutione quinti, ut allegatum est in solutione primi statim. Item, art. 4, q^la 3, in solutione tertii, sic dicit : « Principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum; conclusiones vero per scientiam; sed in affectu non præcedit aliquis habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentiæ est inclinatio ad finem ultimum naturæ proportionatum. Sed ad finem supra naturam elevatum necesse est habitum gratuitum præcedere alios habitus, et in intellectu ut fidem, et in affectu ut charitatem et spem, ad inclinandum in finem, ad quem naturalis inclinatio non pertingit. » — Hæc ille.

Ad argumentum in oppositum quæstionis respondet sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 17, art. 5, in solutione primi (α), ubi sic dicit : « Quæcumque alia spes adipisci exspectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum et sicut ad primam causam efficientem. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXVII. XXVIII. XXIX. ET XXX.

QUÆSTIO UNICA

UTRUM HOMO DEBEAT EX CHARITATE DILIGERE DEUM PLUS QUAM SEIPSUM

Circa vigesimamseptimam, vigesimamoctavam, vigesimamnonam, trigesimam distinctiones 3. *Sententiarum,* quæritur : Utrum homo debeat ex charitate diligere Deum plus quam seipsum.

Et arguitur quod non. Quia Philosophus dicit, 9. *Ethicorum* (cap. 4 et 8), quod amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed primum in quolibet genere est potissimum. Ergo amor quem quis habet ad sei-

(α) *id est.* — *et* Pr.

(α) *primi.* — Om. Pr.

psum, est potior amore quem habet ad alterum. Et ita quisque plus se diligit quam Deum, secundum naturam; et ita etiam secundum charitatem, cum gratia naturam non destruat.

In oppositum arguitur(α) sic. Quia finis est magis diligendus his quæ sunt ad finem. Sed Deus est finis omnium diligibilium ex charitate. Ergo ipse est maxime diligendus.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod charitas est virtus.

Hanc probat sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 23, art. 3, sic : « Humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum : quæ est duplex, scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde, sicut virtus moralis diffinitur per hoc quod est secundum rectam rationem, ut patet, 2. *Ethicorum* (cap. 6); ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis theologicæ, sicut supra (2ª 2æ, q. 4, art. 5, et q. 17, art. 1) dictum est de fide et spe. Unde, cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per Augustinum, *de Moribus Ecclesiæ* (cap. 11), dicentem : *Charitas est virtus quæ cum vera et rectissima affectione conjungit nos Deo, qua eum diligimus* (β), consequens est charitatem esse virtutem. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Philosophus in 8. *Ethicorum* (cap. 1) non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod *est virtus vel cum virtute.* Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alterum, sub alia tamen ratione quam justitia : nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum, 8. *Ethicorum* (cap. 13). Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto, scilicet secundum quod fundatur super honestate virtutum. Quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti; sicut patet in amicitia utilis et delectabilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione : Omnis habitus ex natura sua elicitivus actus conformis divinæ regulæ et attingens ad ipsam divinam regulam per modum objecti immediati, est virtus humana theologica. Sed charitas est hujusmodi (α). Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod objectum charitatis est Deus inquantum est beatificativus vel beatitudinis objectum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 23, art. 4, ubi sic dicit : « Actus et habitus specificantur per objecta. Proprium autem objectum amoris est bonum; et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est ratio specialis amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni; et ideo amor charitatis, qui est hujus boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 109, art. 3, in solutione primi, sic dicit : « Charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit super omnia prout est finis et principium naturalis boni; charitas autem secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas, supra dilectionem naturalem Dei, promptitudinem quamdam et dilectionem, sicut et quilibet habitus virtuosus addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis. » — Hæc ille.

Item, 2ª 2æ, q. 23, art. 1, sic dicit : « Secundum Philosophum, 8. *Ethicorum* (cap. 2 et 3), non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum vel equum, aut aliquid hujusmodi (β), non est amor amicitiæ, sed cujusdam concupiscentiæ; ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio; quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua commu-

(α) *arguitur.* — *arguit* Pr.

(β) Verba Augustini sunt : *Virtus illa dicta est, quæ ipsius animi nostri rectissima affectio est : si in alio est, favet ut conjungamur Deo; si in nobis est, ipsa conjungit.*

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

nicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur, 1. *Corinthior.* 1 (v. 9) : *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Amor autem super hac communicatione fundatus, est charitas. Unde manifestum est quod charitas est quædam amicitia (α) hominis ad Deum. » — Hæc ille.

Item, q. 26, art. 1, sic dicit : « Dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Illud est formalis ratio objecti charitatis, secundum quod charitas tendit in suum objectum, scilicet Deum, differenter ab aliis habitibus et moribus. Sed sic se habet ratio beatificativi, vel objecti beatitudinis, aut principium beatitudinis, ad Deum, ut in ipsum tendit charitas. Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod ex charitate homo plus debet diligere Deum quam seipsum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 3, ubi sic dicit : « Cum objectum amoris sit bonum, dupliciter aliquis tendere potest in bonum alicujus rei. Uno modo, ita quod bonum illius rei ad alterum referat, sicut quod bonum unius rei opto (β) alteri, si non habet (γ), vel complacet mihi, si habet, sicut amat quis vinum inquantum dulcedinem vini præoptat, et in hoc gaudet quod eo fruatur, non quod vinum ipsum habeat bonum; et hic amor vocatur a quibusdam amor concupiscentiæ. Amor autem iste non terminatur ad rem quæ dicitur amari, sed reflectitur ad rem illam cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum alicujus rei, ita quod ad rem ipsam terminatur, inquantum bonum quod habet, complacet quod habeat, et bonum quod non habet, optatur ei; et hoc est amor benevolentiæ, qui est principium amicitiæ, ut dicit Philosophus, 9. *Ethicorum* (cap. 5). Unde gradus charitatis secundum hunc modum amoris attendendi sunt; quia charitas amicitiam includit. Bonum autem illud unusquisque maxime vult salvari, quod est sibi magis placens; quia hoc est appetitui informato per amorem magis conforme. Hoc autem est bonum suum. Unde secundum quod bonum alicujus rei est vel æstimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in re amata. Bonum autem ipsius amantis magis invenitur ubi perfectius est. Et ideo quia pars quælibet est imperfecta in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto, ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius, quam sui ipsius; unde et naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius. Et inde est quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cujus ipsi sunt pars. Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in prima et universali causa bonorum et perfecta, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis. Et ideo amore amicitiæ naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia charitas naturam perficit, ideo etiam secundum charitatem Deum supra seipsum homo diligit, et supra omnia alia particularia bona. Charitas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quamdam associationem in vita gratiæ. Quidam autem dicunt quod aliquis naturaliter amore concupiscentiæ Deum plus seipso diligit, inquantum divinum bonum est sibi delectabilius, sed amore amicitiæ plus seipsum naturaliter quam Deum diligit, dum plus vult se esse et vivere et habere aliqua bona quam Deum, sed charitas ad hoc naturam elevat, ut etiam per amicitiam aliquis Deum plus diligat quam seipsum. Sed prima opinio probabilior est; quia inclinatio naturæ hominis, inquantum est homo, nunquam contradicit inclinationi (α) virtutis, sed est ei conformis. » — Hæc ille.

Item, 2ª 2æ, q. 26, art. 3, sic dicit : « A Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ, et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta, fundatur amor naturalis, quo non solum homo in integritate suæ naturæ super omnia diligit Deum, et plus quam seipsum; sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides, et alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter amat plus bonum commune totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere : quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis (β) virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur super communicationem donorum gratiæ. Et ideo ex charitate debet homo magis diligere Deum qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali (γ) omnium principio qui beatitudinem participare possunt. » — Hæc ille.

(α) *amicitia.* — *communicatio* Pr.
(β) *opto.* — *apto* Pr.
(γ) *habet.* — *habeat* Pr.

(α) *contradicit inclinationi.* — *contra tendit inclinationem* Pr.
(β) *politicis.* — *possibilibus* Pr.
(γ) *fontali.* — *formali* Pr.

Similia ponit, 1ª 2æ, q. 109, art. 3; et, 1 p., q. 60, art. 5; et multis aliis locis utitur simili probatione.

Ex quibus potest formari talis ratio : Non minus diligit Deum charitas quam natura hominis in sua integritate persistens. Sed natura hominis integra diligit naturaliter Deum super omnia et plus quam seipsam. Igitur et charitas.

Quarta conclusio est quod charitas inclinat ad amandum Deum duplici amore, scilicet amicitiæ et concupiscentiæ.

Hanc virtualiter ponit, 3. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 1, ubi sic dicit : « Amor est quædam appetitus quietatio. Unde, sicut appetitus invenitur in parte sensitiva et intellectiva, ita et amor. Ea autem quæ ad appetitum sensitivum pertinent, ad intellectum transferuntur, sicut nomina passionum. Quod autem appetitus intellectivi proprium est, non competit appetitui sensitivo, ut nomen voluntatis. Et ideo amor in utroque appetitu invenitur; sed secundum quod invenitur in appetitu sensitivo, proprie dicitur amor, eo quod passionem importat; secundum autem quod invenitur in parte intellectiva, dicitur dilectio, quæ electionem includit, quæ ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transfertur, nomen autem dilectionis ad inferiorem nequaquam. Omnia autem alia nomina quæ ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea quasi addentia aliquid supra dilectionem et amorem. Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quæ sui sunt, hoc modo se habet, ut primo velit sibi præsens esse quidquid est de perfectione sua; et ideo amor includit concupiscentiam amati, qua desideratur præsentia ejus. Secundo, homo in seipsum alia retorquet per affectum, et sibi appetit quæcumque sibi expediunt; et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio, homo ea quæ sibi appetit operando sibi acquirit; et secundum quod ad alium exercetur, beneficentia (α) in amore includitur. Quarto, homo ea quæ sibi bona videntur implere consentit; et secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quæ amico videntur, non quidem in speculativis, quia concordia in his, secundum Philosophum, 9. *Ethicorum* (cap. 6), ad amicitiam non pertinet, immo discordia in his esse potest sine amicitiæ præjudicio, eo quod in his concordare vel discordare voluntati non subjacet, cum intellectus ratione cogatur. Amor tamen supra quatuor prædicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet prædictorum quatuor esse potest. Sunt etiam quædam, quæ super amorem vel dilectionem aliquid addunt. Amatio enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. Amicitia vero addit duo : quorum unum est societas quædam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligant et mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde Philosophus dicit (8. *Ethicorum*, cap. 5) quod amatio assimilatur passioni, sed amicitia habitui. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quæ ad amorem pertinent, omnia prædicta includens. Unde in genere hujus ponenda est charitas, quæ est quædam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem, et sic efficitur quædam associatio hominis ad Deum, ut dicitur, 1. Joan. 1 (v. 7) : *Si in luce ambulamus, sicut ipse in luce est, societatem habemus ad invicem.* » — Hæc ille.

(α) *beneficentia.* — *beneficia* Pr.

Item, ibidem, arguit sic (arg. 1) : « Augustinus (*de Doctrina christiana*, lib. 3, cap. 10) dicit (α) quod charitas est virtus qua Deum videre eoque perfrui desideramus. Hoc autem concupiscentiæ est. Ergo charitas est concupiscentia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod quælibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit, et aliquid super eam addit. » — Hæc ille.

Item, 2ª 2æ, q. 26, art. 3, arguit sic (arg. 3) : « Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum ; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate diligere Deum quam seipsum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ quam amore concupiscentiæ; quia majus est in se bonum Dei quam bonum quod (β) participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quam seipsum. » — Hæc ille.

Ex quibus arguitur sic : Quælibet honesta et perfecta amicitia diligit amicum duplici amore, scilicet : amicitiæ, volendo sibi bonum; et concupiscentiæ, desiderando ejus præsentiam et convictum. Sed charitas est perfecta amicitia ad Deum. Ergo, etc.

Quinta conclusio est quod in dilectione Dei potest haberi aliqualiter respectus ad mercedem.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 29,

(α) *dicit.* — *dicens* Pr.
(β) *quam bonum quod.* — *quem* Pr.

q. 1, art. 4, ubi sic dicit : « Merces proprie dicitur præmium quod quis ex labore vel opere aliquo modo meretur. Præmium autem est, quod alicui in bonum ejus redditur. Unde merces, inquantum hujusmodi (α), importat aliquid referibile per amorem ad illud cui merces redditur; mercedem enim (β) aliquis propter seipsum amat. Non tamen est de ratione mercedis quod sit finis intentionis; quia plerumque aliquis mercedem ex opere non quærit, cui merces datur. Ea autem quæ propter se aliquis diligit : vel sunt perfectiones illius formaliter, sicut sanitas, virtus, operatio, delectatio, et hujusmodi (γ); vel sunt effectiva vel conservativa horum, aut contrariorum prohibitiva. Unde, si aliquis amat aliquid extra se propter seipsum, illud potest dici merces, inquantum ex eo aliquid in ipso relinquitur vel conservatur. Sed de ratione amicitiæ est, quod amicus sui gratia diligatur. Unde amicus non habet in amicitia rationem mercedis, proprie loquendo, quamvis ea quæ ex amico in nobis fiunt, rationem mercedis habere possint, sicut delectationes et utilitates, quas ex ipso amans consequitur, ratione quorum ipse amicus merces dicitur quasi causaliter, sicut Deus dicitur merces nostra, ratione eorum quæ ex ipso in nobis sunt. Patet ergo quod ponere aliquam mercedem finem amoris ex parte amati, est contra rationem amicitiæ. Unde charitas per hunc modum oculum ad mercedem habere non potest; hoc enim esset Deum non ponere finem ultimum, sed bona quæ ex ipso consequuntur. Sed ponere mercedem esse finem amoris ex parte amantis, non tamen ultimum, ut scilicet ipse amor est quædam operatio amantis, non est contra rationem amicitiæ; quia ipsa amoris operatio, cum sit quoddam accidens, non dicitur amari, nisi propter suum subjectum, et inter ea quæ propter se aliquis diligit, potest esse ordo, salva amicitia; unde et ipsam operationem amoris possum amare, non obstante amicitia, propter aliud; erit tamen contra rationem virtutis, si virtutis operatio propter aliquid aliud inferius (δ) virtute, cujusmodi sunt bona temporalia, ametur. Patet ergo quod habens charitatem, non potest habere oculum ad mercedem ut ponat aliquid quodcumque finem amati, scilicet Dei : hoc enim esset contra rationem charitatis ut est amicitia quædam; nec iterum ut ponat aliquod bonum temporale finem ipsius amoris, quia hoc esset contra rationem charitatis ut est virtus. Tamen potest habere oculum ad mercedem ut ponat beatitudinem creatam finem amoris, non autem finem amati; hoc enim neque est contra rationem amicitiæ, neque contra rationem virtutis, cum beatitudo sit finis virtutum. » — Hæc ille.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *enim.* — *autem* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *inferius.* — *interius* Pr.

Ex quibus arguitur sic. Non derogat charitati ordinare (α) operationem virtutis ad suum finem, scilicet beatitudinem. Sed in sic ordinando, habet oculum ad mercedem, cum beatitudo sit merces operum virtutum. Igitur, etc.

Sexta conclusio est quod in Dei dilectione non est aliquis modus adhibendus.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 27, art. 6, ubi sic dicit : « Sicut dicit Augustinus, 4. *super Gen. ad litteram* (cap. 3), modus est quem unicuique propria mensura præfigit. Ex qua auctoritate patet quod modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato, aliter tamen et aliter. In mensura enim invenitur essentialiter; quia mensura, secundum seipsam, est determinativa et modificativa aliorum. In mensuratis autem invenitur mensura secundum aliud, id est (β), inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem agibilibus et appetibilibus mensura est finis, quia eorum quæ agimus et appetimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum, 2. *Physicorum* (t. c. 88 et 89). Et ideo finis secundum seipsum habet modum; ea vero quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit, 1. *Politicæ* (cap. 6), appetitus finis est in omnibus artibus absque termino et fine; eorum autem quæ sunt ad finem est aliquis terminus. Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest; sed medicinæ imponit terminum : non enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea (γ) accipere plus et minus; sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Ita quanto plus diligitur Deus, tanto est dilectio melior. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 27, q. 3, art. 3, sic dicit : « Modus mensurationem quamdam importat. Actus autem mensuratur ab eo quod est ratio agendi; sicut misericordia mensuratur in subventione misero

(α) *ordinare.* — *ordinate* Pr.
(β) *id est.* — Om. Pr.
(γ) *in ea.* — *ei* Pr.

facienda ex quantitate miseriæ (α) quæ ad misericordiam movet. Causa autem diligendi Deum est divina bonitas, quæ est infinita. Actus autem creaturæ est finitus, cum ex potentia finita procedat. Et ideo non potest esse commensuratus rationi dilectionis. Et per hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi, sed quantumcumque diligat, semper ad ulteriora (β) se extendit. Et propter hoc dicitur quod non habet modum, scilicet præfixum, ultra quem non oporteat progredi. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Ille actus qui habet rationem finis et mensuræ, non habet modum præfixum, ultra quem vergat in excessum. Sed dilectio Dei est hujusmodi (γ). Igitur. — Item : Objectum infinitæ diligibilitatis non potest diligi excessive. Sed Deus est hujusmodi. Igitur, etc.

Septima conclusio est quod non omnes proximi sunt ex charitate æqualiter (δ) diligendi.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 26, art. 7, ubi sic dicit : « Omnis actus oportet quod proportionetur objecto et agenti, sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suæ intensionis; sicut motus (ε) habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic (ζ) igitur dilectio speciem habet ex objecto; sed (η) intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem dilectionis charitativæ (θ), Deus est; homo autem est diligens. Diversitas igitur dilectionis quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem est attendenda, in proximis diligendis, ex comparatione ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior majus bonum ex charitate velimus; quia, licet bonum quod charitas vult omnibus, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes : et hoc ad charitatem pertinet, ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius participant beatitudinem; et hoc pertinet ad speciem dilectionis : sunt enim diversæ species dilectionis secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda; nam aliqui proximi sunt nobis propinqui secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt; sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui; et ideo possum charitate velle quod iste qui est mihi conjunctus sit melior altero, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus, quo plus diligimus ex charitate nobis conjunctos magis, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt conjuncti nobis, non habemus nisi (α) amicitiam charitatis; ad eos autem qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias, secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actum cujuslibet alterius amicitiæ, sicut ars quæ est circa finem imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia est consanguineus, vel conjunctus, vel concivis (β), vel propter quodcumque aliud hujusmodi (γ) licitum, ordinabile in finem charitatis, potest charitate imperari; et ita ex charitate eliciente et imperante pluribus modis diligimus nobis magis conjunctos. » — Hæc ille.

Simile ponit, 3. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 6; et multis aliis locis.

Ex quibus potest sic argui : Habitus qui inclinat ad diligendum aliquos intensius, et alios remissius, et ad volendum majus bonum uni quam alteri, inclinat ad inæqualiter (δ) diligendum. Sed charitas est hujusmodi. Igitur, etc.

Octava conclusio est quod charitas ferventius diligit amicos quam inimicos, et dilectio amici melior est quam dilectio inimici.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 27, art. 7, ubi sic dicit : « Ratio diligendi proximum ex charitate Deus est. Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrum diligere amicum quam diligere inimicum, dupliciter possunt istæ dilectiones comparari. Uno modo, ex parte proximi qui diligitur. Alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo, dilectio amici præeminet dilectioni inimici; quia amicus melior est et magis conjunctus : unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est. Unde ejus oppositum deterius est : pejus enim est odire

(α) *miseriæ.* — *mensuræ* Pr.
(β) *ulteriora.* — *anteriora* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *æqualiter.* — *essentialiter* Pr.
(ε) *motus.* — *modus* Pr.
(ζ) *Sic.* — *sicut* Pr.
(η) *sed.* — *secundum* Pr.
(θ) *charitativæ.* — *charitas* Pr.

(α) *nisi.* — Om. Pr.
(β) *concivis.* — *contingens* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *inæqualiter.* — *inessentialiter* Pr.

amicum quam odire inimicum. Secundo modo autem dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo, quia, supposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior esse ostenditur Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum; sicut virtus ignis tanto (α) ostenditur esse fortior, quanto (β) ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus; sicut et virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam charitas ferventius diligit conjunctos quam remotos; et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Illa dilectio quæ cadit super melius objectum et est intensior ex parte subjecti, est secundum se melior. Sed sic se habet dilectio amici ad dilectionem inimici. Igitur est melior simpliciter, et secundum se.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli et Henrici. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra aliqua contenta in probatione (γ) primæ conclusionis, arguit Aureolus (3. *Sentent.*, dist. 27, art. 3), probando quod amicitia moralis (δ) sit vere et proprie virtus.

Primo. Quia habet vitium oppositum, puta esse sine fide (ε), et infidelitatem, quæ est maximum vitium.

Secundo. Quia omnis actus distinctus ab actibus aliarum virtutum, habens specialem laudabilitatem et proprias circumstantias differentes a circumstantiis aliorum actuum virtutum, iteratus et frequentatus generat habitum virtuosum. Sic autem est de actu amicitiæ, quæ est identificare sibi alterum in affatu, convictu, affectu, et effectu; habet vero propriam laudabilitatem et proprias circumstantias, et est distinctus ab actibus aliarum virtutum, puta affabilitatis, benevolentiæ, beneficentiæ (α). Igitur, etc.

Tertio arguit Henricus, 10. *Quodlibeto*, q. 12, sic dicens : Licet amicitia fundetur in virtute, tamen nulla virtus est perfecta quantum ad exercitium, sine amicitia. Unde Tullius (*de Amicitia*, cap. 22) : *Virtutum enim adjutrix amicitia a natura data est, ut quoniam solitaria non posset ad summum pervenire, conjuncta et sociata cum altera perveniret.* Propter quod, quantum ad exercitium operis, respectu aliarum virtutum, amicitia est quædam virtus generalis, et pars principalis justitiæ generalis, reddens unicuique quod suum est, et implens illud præceptum : *Quod tibi vis fieri, hoc facias alii; Quod tibi non vis fieri, non facias alii.*

Quarto. Quia Commentator dicit, super principio 8. *Ethicorum*, unam virtutem esse (β) amicitiam, ut fortitudinem, temperantiam, et moralium unamquamque (γ). Hæc enim est circa actiones et passiones, ut reliquæ sunt : actiones quidem, ut amare; passiones autem, ut amationes. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (dist. 27, q. 1), probando quod Deus non sit objectum charitatis sub ratione qua beatificativus naturæ rationalis.

Primo. Quia actus charitatis, si est perfectus, respicit Deum sub ratione perfectissima diligibilitatis. Non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo comparatio ejus ad aliquam creaturam, sed aliqua ratio ejus absoluta in se; nam absolute melior est in se quam posset esse quæcumque habitudo ad alterum.

Secundo. Quia quæritur quid sit illud beatificativum (δ)? Aut respectus aptitudinalis, quo est aptus natus beatificare, aut respectus actualis, quo scilicet beatificat. Si primo modo (ε), aptitudo non est ratio terminandi actum perfectum perfecte, nisi ratione illius cujus est talis aptitudo; sicut nec universaliter est in se aliqua perfectio, sed complicat necessario secum naturam cui inest. Dicere ergo Deum, ut est beatificativus, esse objectum charitatis, est dicere ipsum, inquantum est talis naturæ, esse objectum charitatis. Si secundo modo, hoc non videtur probabile; quia illa relatio quæ est in objecto inquantum actualiter beatificat, sequitur actum : non enim est differentia in objecto inter respectum actualem et aptitudinalem, nisi quia actus est circa ipsum elicitus. Ergo hoc dicere, esset ponere quod, inquan-

(α) *esse.* — Ad. Pr.
(β) *quanto.* — *quantum* Pr.
(γ) *probatione.* — *proprie* Pr.
(δ) *moralis.* — *mortalis* Pr.
(ε) *fide.* — *fœdere* Pr.

(α) *affabilitatis, benevolentiæ, beneficentiæ.* — *affabilitatem, benevolentiam, beneficentiam* Pr.
(β) *esse.* — *est dicere* Pr.
(γ) Verba Commentatoris sunt : *Dilectio etenim virtus est de nostris virtutibus.*
(δ) *beatificativum.* — *beatificum* Pr.
(ε) *et.* — Ad. Pr.

tum terminat actum a charitate elicitum, habet rationem formalem objecti actus.

Tertio. Quia appetere bonum, ut huic, pertinet ad affectionem commodi, secundum quam affectionem voluntas non perficitur a charitate.

Quarto. Quia tam beatificatio actualis quam aptitudinalis, si quid dicit in Deo, dicit relationem rationis præcise, actualem vel aptitudinalem. Nullus autem respectus rationis potest esse ratio formalis terminandi actum charitatis.

Quinto. Quia potentia respiciens aliquod objectum commune adæquatum sibi, sive in ratione terminativi, sive in ratione motivi, non potest perfectissime quietari, nisi in eo solo in quo est perfectissime ratio objecti adæquati. Sed omnis potentia volitiva respicit pro objecto primo et adæquato totum ens. In nullo igitur ente, sive creato, sive increato, potest perfecte quietari, nisi in illo in quo invenitur perfectissime ratio entis. Tale autem solum est hoc primum ens, non sub aliqua ratione relativa, sed sub ratione qua est hoc ens. — Hæc Scotus in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit idem Scotus (dist. 27, q. 1), probando quod natura non sufficit ad diligendum Deum plusquam se sine habitu supernaturali.

Primo. Quia natura determinatur ad unum. Determinatur autem ad appetendum esse proprium, ex 2. *de Generatione* (t. c. 59). Igitur non potest appetere non esse sui, et hoc quocumque posito circa ipsum, nisi dicatur quod tantum determinetur (α) ad appetendum suum esse conditionaliter; quod non videtur probabile. Quæcumque ergo natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse quam ad appetendum Deum esse, si non potest utrumque simul stare; quia ad appetendum se esse determinatur sicut ad unum naturale, ad cujus oppositum non potest inclinari quacumque suppositione facta vel conditione posita circa ipsam vel aliud, quia tunc non appeteret se esse nisi sub conditione.

Secundo. Quia appetitus naturalis non videtur esse nisi respectu convenientis appetenti; et per consequens, primo est respectu illius cui appetit conveniens. Illud autem est ipse amans; et sic, primo, respectu ejus. Ergo non potest esse magis respectu alterius.

Tertio. Si aliqua res plus inclinaretur ad esse alterius quam sui, hoc esset, ut videtur, quia pars magis diligit esse totius quam esse sui ipsius, quia manus exponit se ad salvandum caput, et aqua deserit suum proprium locum propter bonum universi, ad tollendum vacuum. Sed ista non valent; quia ista exempla (α) solum ostendunt quod totum prædiligit esse sui quam partis : non enim manus exponit se, sed homo exponit manum; nec aqua movet se sursum propter bonum universi, sed virtus regitiva totius prædiligit bene esse totius quam partis.

(α) *determinetur*. — *terminetur* Pr.

II. Argumenta aliorum. — Arguunt alii.

Primo. Quia causa dilectionis est unitas dilecti ad diligentem. Modo major est unitas alicujus ad seipsum quam ad Deum.

Secundo. Quia, sicut cognitio naturalis præcedit supernaturalem, ita naturalis dilectio quæ est alicujus ad seipsum, præcedit supernaturalem quæ est cum Deus diligitur super omnia.

Tertio. Quia, si hoc esset possibile, tunc superflueret charitas, quæ ad hoc ponitur, ut Deus super omnia diligatur.

Quarto. Quia Aristoteles, 9. *Ethicorum* (cap. 4 et 8), dicit quod amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.

Quinto patet de hæretico, qui permittit se comburi propter Deum, ut videtur, cum tamen non habeat charitatem; hoc tamen facit propter amorem sui, quia diligit honorem (β) suum et propriam voluntatem, ideo permittit se comburi, non propter amorem Dei. Et hæc videtur esse intentio Apostoli, 1. *Corinthior.* 13 (v. 3) : *Si distribuero*, inquit, *in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest;* et hoc est, quia non diligeret Deum super omnia, quia non potest sciri utrum diligat Deum super omnia; aliquis enim credit se aliquando diligere Deum super omnia, et putat se exponere morti propter Deum, et tamen hoc facit propter propriam voluntatem implendam, ut teneat propositum suum.

III. Argumenta Durandi. — Arguit Durandus (dist. 29, q. 2).

Primo, quod similitudo de cive exponente se morti propter bonum commune non valeat, quia civis non exponit se pro communitate, quasi diligat eam plusquam seipsum, nisi includendo in communitate seipsum, sed quia plus diligit bonum virtutis quam salutem corporis; et hæc videtur esse intentio Aristotelis, 9. *Ethicorum*, sicut patet ex toto processu illius capituli (cap. 8) : *Dubitatur autem utrum oportet*, ubi tractat istam materiam; unde dicit ibi, quod civis exponendo se pro amicis vel patria, optat sibi maxima bona virtutis; amicis autem et communitati attribuit plus de cæteris bonis; et concludit quod in omnibus laudabilibus studiosus videtur sibiipsi plus boni tribuens. Unde non est

(α) *exempla*. — *ex alia* Pr.
(β) *honorem*. — *hominem* Pr.

verum quod aliqui dicunt, quod quando Aristoteles dicit quod studiosus exponens se pro amicis vel patria, vult sibi maximum bonum et ita maxime diligit se, quod ibi non fit comparatio dilectionis qua homo diligit se, ad dilectionem qua diligit bonum commune, sed fit comparatio dilectionis qua homo diligit se uno modo, ad dilectionem qua diligit se alio modo. Et (α) est sensus quod homo exponendo se morti pro bono communi (β), magis diligit se hoc faciendo quam faciendo oppositum vel quodcumque aliud. Istud enim non est verum, immo fit comparatio prima et non secunda, ut patet ex ordine textus.

Secundo ad idem. Quia plus deberet aliquis dolere, si fecisset contra bonum virtutis, quam si tota alia civitas fecisset; ergo plus debet quilibet (γ) sibi diligere bonum virtutis quam communitati. Quod (δ) si exponat se pro communitate (ε), hoc est attribuendo communitati minus bonum, scilicet bonum corporale, sibi autem majus bonum, scilicet bonum virtutis.

Tertio. Quia constat quod quilibet debet se diligere plus quam amicum; et tamen, sicut dicit Philosophus, 9. *Ethicor*. (cap. 8), oportet pro amicis multa pati, et mori si oporteat. Ergo ex hoc quod aliquis exponit se morti pro aliquo, non sufficienter arguitur quod diligat alium plusquam se, quidquid sit illud, sive persona privata, sine respublica. Propter quod ille modus probandi qui (ζ) assumitur, scilicet (η) quod civis diligat plus bonum commune quam se, nisi includendo se in bono communi, est insufficiens, quia assumit falsum.

Quarto. Quia falsum est quod assumitur in illa probatione, scilicet quod charitas elevat naturam ad amandum Deum secundum specialem rationem, scilicet secundum rationem beatificantis; quia hoc non facit charitas, sed fides, quæ ostendit nobis in ipso esse rationem beatificantis. Nec iterum ad hoc requiritur (θ) fides infusa, cum sine ea possimus de eo concipere rationem beatificantis. Et dato quod sic elevaret naturam ad amandum Deum amore concupiscentiæ, oporteret proportionabiliter ponere quod elevaret naturam ad amandum Deum amore amicitiæ, quantum ad aliam specialem rationem quæ esset in Deo amato, et non quantum ad modum amandi ex parte nostra, hunc scilicet quod ametur super omnia (ι); quia amor amicitiæ consurgit ex bono apprehenso in eo qui amatur, sicut amamus amicum virtuosum propter bonum virtutis in eo exsistentis. Propter quod, si illa ratio bonitatis absolute concipiatur esse in Deo per gratiam præter illam quam concipimus esse in eo per naturam, nulla ratio est quare natura elevetur per gratiam ad amandum Deum amore concupiscentiæ, nisi elevetur ad amandum eum amore amicitiæ quoad modum diligendi prædictum.

(α) *Et*. — Om. Pr.
(β) *communi*. — *qui* Pr.
(γ) *plus*. — Ad Pr.
(δ) *Quod*. — *quam* Pr.
(ε) *communitate*. — *quidditate* Pr.
(ζ) *qui*. — *quo* Pr.
(η) *scilicet*. — *sive* Pr.
(θ) *requiritur*. — *requirit* Pr.
(ι) *omnia*. — *anima* Pr.

IV. Argumenta aliorum. — Arguunt sic alii (apud Durandum, ibidem).

Primo. Deus diligitur a nobis tam amore concupiscentiæ quam amore amicitiæ. Sed charitas elevat voluntatem ad diligendum Deum amore concupiscentiæ, ultra id quod posset ex naturalibus; quia, cum ex naturalibus diligamus Deum inquantum est universale principium productivum et conservativum omnium, charitas elevat ad diligendum ipsum ut est bonum beatificans. Ergo similiter charitas elevat naturam ad diligendum Deum amore amicitiæ, ultra id quod posset ex naturalibus ipsum diligere. Hoc autem non est aliter, nisi quantum ad modum et ordinem diligendi quem (α) attendit charitas, qui est quod Deus propter se et super omnia diligatur. Quare, etc.

Confirmatur. Quia per gratiam homo elevatur aliquo modo ad esse divinum; propter quod, sicut dilectio naturalis sequitur esse naturale, sic gratuita, gratuitum, quod est divinum. Et ideo, sicut dilectio naturalis facit quod homo diligat se magis quam quodcumque aliud, sic gratia facit quod magis diligat Deum, ad cujus esse elevatur per gratiam, quam seipsum. Et sic est ordo conversus in dilectione naturali et gratuita; quia, sicut in naturali amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum, sic in dilectione gratuita amicabilia ad seipsum et proximum veniunt ex amicabilibus ad Deum.

Confirmatur iterum. Quia, sicut est de cognitione naturali et supernaturali, sic est de dilectione naturali et supernaturali. Sed cognitio naturalis incipit a creaturis et terminatur ad Deum, supernaturalis vero e converso. Ergo similiter est de dilectione naturali et supernaturali.

Secundo. Quia Bernardus, *de diligendo Deo*, distinguit quatuor gradus diligendi. Primus est, cum homo nihil diligit nisi se. Secundus, cum nihil diligit nisi propter se et propriam utilitatem. Tertius est cum diligit Deum propter Deum. Quartus, cum diligit se et omnia alia propter Deum. Et dicit quod tertius et quartus gradus sunt gratuiti; quartus tamen, ut dicit, a paucis, et quasi raptim, in hac vita attingitur. Et quia diligere se propter Deum, est (β) diligere Deum plusquam se, non est attri-

(α) *ordinem diligendi quem*. — *ordinationem diligendi quam* Pr.
(β) *est*. — *et* Pr.

buendum hoc dilectioni naturali, cum ad hoc (α) gratuita vix in hac vita possit attingere. Ergo amore naturali quilibet diligit se plusquam Deum; sed per gratiam et charitatem elevatur ad diligendum Deum plusquam se.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Durandi. — Contra quartam conclusionem, arguit Durandus (dist. 29, q. 2), probando quod Deus secundum se non possit esse immediatum objectum amoris concupiscentiæ ad nos, sed solum aliquis actus quo a nobis attingitur. Et arguit sic. Illud quod amatur amore concupiscentiæ, amatur finaliter propter illum cui concupiscitur; sicut amamus vinum propter nos. Sed Deus secundum se et in se (β) non est amandus propter quodcumque aliud finaliter. Ergo Deus, secundum illud (γ) quod est aliquid in se (δ), non est amandus amore concupiscentiæ. Amamus tamen amore concupiscentiæ actum quo Deum attingimus, sicut visionem vel sequentem fruitionem, quam (ε) diligimus nobis et propter nos. Verum quia Deus est objectum talium actuum, ideo per consequens est objectum remotum amoris concupiscentiæ, quia objectum objecti. Et propter hoc quandoque dicunt doctores quod Deus amatur a nobis amore concupiscentiæ, sicut dicimus nos amare vinum, quamvis non immediate amemus vinum, sed gustare vinum.

§ 5. — Contra quintam conclusionem (ζ)

Argumentum Durandi. — Contra quintam conclusionem, arguit Durandus (dist. 29, q. 3), probando quod in aliquo casu ordinare dilectionem Dei ad beatitudinem sicut ad mercedem, esset illicitum; et per consequens, quod distinctio ibi facta non est sufficiens. Dicit enim sic. Si intelligamus quod merces sit finis dilectionis et non Dei dilecti, adhuc distinguendum est. Quia, vel accipitur ut finis propter quem totaliter diligitur Deus et sine quo non diligeretur; et sic non est adhuc licitum habere oculum ad mercedem, quia Deum debemus diligere propter se, dato quod nihil commodi ex tali dilectione nobis eveniret, multo amplius quam virtuosus quicumque debeat diligere alium virtuosum: omnis enim bonus diligendus est, circumscripto alio quocumque, cum bonum secundum latitudinem suam sit objectum amoris. Si autem merces intendatur ut finis dilectionis, non totaliter, quoniam sine illa diligeretur Deus, sed quia per dilectionem qua diligitur Deus intendimus consequi beatitudinem, quamvis diligeremus Deum, dato quod essemus certi quod beatitudinem non haberemus, sic licitum est in dilectione Dei habere respectum ad mercedem.

§ 6. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Durandi. — Contra sextam conclusionem, arguit Durandus (dist. 27, q. 2) quod dilectio Dei debeat habere modum; quia, ut dicit, in dilectione Dei, et in actu cujuscumque virtutis, potest accipi triplex modus: unus, secundum limitationem essentiæ; alius, secundum determinationem circumstantiæ; tertius, secundum proportionem medii ad superfluum et diminutum. Si primo modo, sic dicendum est quod dilectio Dei habet modum. Cujus ratio est: quia illud quod est in certo genere et certa specie, habet modum secundum limitationem essentiæ; sed dilectio Dei est in certo genere et certa specie; ergo habet modum secundum limitationem essentiæ. Si autem loquamur de modo quoad determinationem circumstantiæ, sic adhuc dilectio Dei habet modum. Quod patet. Quia, sicut se habet malitia ad actum vitiosum, sic se habet bonitas ad actum virtuosum; sed malitia consistit in actu vitioso propter defectum determinatæ et debitæ circumstantiæ; ergo similiter bonitas consistit in actu virtuoso propter præsentiam, vel informationem actus (α) secundum debitas circumstantias. Si autem accipiatur modus secundum proportionem medii ad superfluum et (β) diminutum, sic dilectio Dei non habet modum.

§ 7. — Contra septimam conclusionem

Argumentum Durandi. — Contra septimam conclusionem, arguit Durandus (dist. 29, q. 1), probando quod omnibus rationabilibus creaturis, ad quas est charitas, debemus optare æquale bonum gratiæ et gloriæ. Cujus rationem esse dicit, quia per charitatem optamus creaturis bonum divinum quatenus ejus sunt capaces, et per ipsum (γ) tendunt in Deum. Sed omnes creaturæ intellectuales sunt capaces æqualis boni gratiæ et gloriæ, ut communius tenetur, et indubitanter verum est de creaturis ejusdem speciei, et æqualiter possunt tendere in Deum. Ergo per charitatem æquale bonum est omnibus optandum.

Confirmatur per illud quod dicitur, 1. *Corinthior.* 13 (v. 4): *Charitas non æmulatur.* Esset autem æmulatio si non optaretur unicuique tantum bonum, quanti est capax, et maxime quando unum bonum non est diminutivum nec impeditivum alte-

(α) *hoc.* — *hæc* Pr.
(β) *in se.* — *immediate* Pr.
(γ) *illud.* — Om. Pr.
(δ) *in se.* — Om. Pr.
(ε) *quam.* — *qua* Pr.
(ζ) Argumenta infra posita, § 7, hic ponit Pr.

(α) *vel.* — Ad Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *ipsum.* — *ipsam* Pr.

rius, sicut est de bonis gratiæ et gloriæ, quæ respicit charitas; immo videretur esse in præjudicium divinum : quia, cum charitas sit primo et simpliciter quoad Deum, nec optet alicui bonum nisi ut tendat in Deum sicut in finem, in præjudicium divini amoris esset, nisi optaretur cuilibet bonum quo efficacius potest tendere in Deum. Tale autem est summum bonum gratiæ et gloriæ, cujus pura creatura capax est, et in isto non est gradus, ut dictum est. Hæc autem optatio est conditionata, scilicet supposita ordinatione et voluntate divina cui primo inhæret charitas, et secundum quam optat omnia fieri. — Hæc ille.

§ 8. — Contra octavam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra octavam conclusionem, arguit Durandus (dist. 30, q. 2), probando **primo** quod dilectio inimici sit melior et magis meritoria quam dilectio amici in aliquo casu, ut puta cum dilectio inimici non excludit nec includit dilectionem amici; sicut, cum aliquis fertur per actum dilectionis in amicum nihil cogitans de inimico, alius vero econtra fertur per actum dilectionis in inimicum nihil cogitans de amico, in hoc casu, videtur quod, cæteris paribus, scilicet habitu charitatis in utroque, et intensione actus hinc inde, dilectio inimici est magis meritoria quam dilectio amici. Quod patet. Quia quando duo actus boni sic se habent quod procedunt ex pari habitu et sunt æque intensi, ad unum tamen requiritur major conatus ex natura operis quam (α) ad alium, ille ad quem requiritur major conatus, est magis meritorius. Sed ad dilectionem inimici, si sit æque intensa ut dilectio amici, requiritur major conatus ex natura operis. Ergo est magis meritoria. Major patet : quia conatus major, quando requiritur solum ex parte operantis qui est male dispositus, non auget meritum, alioquin (β) plus mereretur incontinens quam temperatus faciendo simile opus de genere virtutis, quia oportet incontinentem (γ) plus conari propter malam dispositionem quam temperatum; hoc autem non est verum, quia tunc virtutes magis obessent quam prodessent. Sed quando major conatus requiritur, non propter indispositionem operantis, sed propter difficultatem operis, tunc major conatus faciens quod actus difficilior sit æque intensus sicut actus facilior, auget meritum. Minor patet de se, scilicet quod ad diligendum inimicum æque intense sicut aliquis (δ) diligit amicum, requiritur major conatus, cum hic sint plura repugnantia, et pauciora attrahentia. Quare, etc.

(α) *quam.* — *quantum* Pr.
(β) *alioquin.* — *aliud quin* Pr.
(γ) *incontinentem.* — *continentem* Pr.
(δ) *aliquis.* — *alius* Pr.

Secundo sic. Ille actus cujus tota intentio reducitur in charitatem, est magis meritorius quam ille cujus similis intentio non totaliter reducitur in charitatem; et causa hujus est, quia meritum innititur principaliter charitati. Sed dilectio inimici est talis actus, quod tota ratio diligendi inimicum est charitas ad Deum; tota autem ratio diligendi amicum, non semper est charitas, sed occurrit alia ratio, scilicet communicatio in aliquo bono consanguinitatis, vel civili, vel hujusmodi. Quare, etc.

Tertio. Quia bonum includens aliud, est melius illo. Sed dilectio inimici includit dilectionem amici : vel actu, ut cum aliquis diligit propter Deum amicum et inimicum; vel habitu, ex natura rei, et non ex suppositione solum : quicumque enim diligit inimicum, sequitur, ex natura actus et objecti, quod diligat amicum habitu, et diligeret actu, affectu et effectu, si occurreret et opus esset; non sic autem sequitur e converso. Ergo dilectio inimici est melior, cæteris paribus. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli et Henrici. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo

Ad primum contra primam conclusionem et sequentia, dicitur quod de hac quæstione quæ ibi tangitur, utrum scilicet amicitia politica sit virtus, sanctus Thomas varie visus est loqui in diversis locis. Nam, in *de Virtutibus*, tractatu *de Charitate*, art. 2, videtur velle quod amicitia talis non sit virtus. Ait enim sic, in solutione octavi : « Amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem et amat bonum rationis, consequitur, ex ipsa inclinatione virtutis, quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quæ est ad Deum inquantum est beatus et beatitudinis auctor, oportet præstitui ad virtutes quæ (α) in illam beatitudinem ordinant. Et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed præambulum, oportet quod ipsa sit per se virtus. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « Amicitia de qua Philosophus tractat, causatur vel ex inclinatione naturæ, quantum ad amicitiam delectabilis et utilis, vel ex inclinatione habitus virtuosi, præsupposita inclinatione naturæ, quantum ad amicitiam honesti, inquantum

(α) *quæ.* — *quæquæ* Pr.

omne quod facit similitudinem cum aliquo inclinat ad amorem illius. Et ideo non ponitur aliqua virtus, sed quiddam consequens ad virtutes. Sed amicitia quam habemus ad Deum, non potest habere aliquod hujusmodi (α) fundamentum, cùm naturæ metas excedat. Et ideo oportet quod per speciale donum in dictam amicitiam elevetur. Et hoc donum dicimus virtutem. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur velle amicitiam politicam non esse virtutem distinctam ab aliis. Sed in 2ª 2æ, q. 23, art. 3, in solutione primi, videtur velle quod est proprie virtus, ut recitatum est in probatione primæ conclusionis. Et simile dicit in *Scripto super octavo Ethicor.*, lect. 1 (β), ubi sic : « Amicitia, inquit, est quædam virtus, inquantum scilicet est habitus electivus; et reducitur ad genus justitiæ, inquantum exhibet proportionale; vel saltem est cum virtute, inquantum virtus est causa veræ amicitiæ. » — Hæc ille. — Item, lect. 5 (γ), sic dicit : « Amicitia est quædam æqualitas, inquantum requirit mutuam amationem. Et hoc videtur addere supra modum virtutis. Nam in qualibet virtute sufficit actus unius virtuosi. Sed in amicitia non sufficit actus unius virtuosi. Sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium. Et ideo Philosophus, supra (cap. 1), non dicit absolute quod est virtus, sed addit, *vel cum virtute,* quia videtur aliquid addere supra rationem virtutis. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod nulla contradictio proprie est in dictis sancti Thomæ. Nam mens ejus est, quod talis amicitia non est virtus eo modo quo aliæ virtutes politicæ. Tum quia habet pro fundamento alias virtutes, et ex inclinatione præcedentium habituum innascitur. Tum quia de ratione talis amicitiæ est actus vel habitus exsistens in alio supposito. Tum quia habitus talis amicitiæ quandoque desinit esse amicitia ad aliquem, puta amico converso in malitiam insanabilem, et post hoc potest iterum incipere esse amicitia ad illum, si alias (δ) sanetur vere vel apparenter. Tum quia talis amicitia potest perdi sine vitio illius in quo est, ex solo defectu amici. Et multæ aliæ dissimilitudines inter habitum amicitiæ et habitus virtutum moralium dari possunt. Ex quo patet solutio ad omnia argumenta contra primam conclusionem. Nam solum concludunt quod talis habitus est aliquo modo virtus, cum sit electivus, et laudabilis, et in medietate (ε) consistens; et totum hoc concedimus. Sed non concludunt quod sit virtus univoce cum aliis virtutibus; et hoc intendit sanctus Thomas. Et hoc, loquendo de amicitia de qua loquitur Philosophus, 8. et 9. *Ethicorum.* Secus de quadam alia amicitia, de qua loquitur, 4. *Ethicorum* (cap. 6), quæ alio nomine dicitur affabilitas vel amicabilitas, tenens medium inter adulationem, et litigiositatem (α), vel discordiam.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *lect.* 1. — *cap.* 1 Pr.
(γ) *lect.* 5. — *cap.* 5 Pr.
(δ) *alias.* — *alius* Pr.
(ε) *in medietate.* — *immediate* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra secundam conclusionem et alia sequentia, dicitur quod formalis ratio objecti charitatis potest sumi dupliciter. Uno modo, ex parte rei quam principaliter diligit charitas, et in quam (β) principaliter tendit actus ejus; et isto modo formalis ratio objecti charitatis est summum bonum, vel bonum divinæ beatitudinis. Alio modo, ex parte potentiæ volitivæ Deum diligentis; et hoc modo formalis ratio objecti charitatis est principium beatitudinis naturæ rationalis, vel ratio beatificativi. De primo horum, beatus Thomas, *de Virtutibus*, quæstione *de Charitate,* art. 2, sic dicit : « Charitas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit, quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit, manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad bonum proprium. Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis, inquantum est homo, est bonum rationis, eo quod hominem esse, est rationalem esse; bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam, secundum quod est politicus, bonum ejus est bonum commune civitatis. Cum igitur virtus operetur ad bonum, ad virtutem cujusque requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, id est, voluntarie, et prompte, et delectabiliter, et etiam firmiter. Hæc enim sunt conditiones operationis virtuosæ, quæ non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum : quod enim amatur, desideratur dum nondum habetur, et delectationem infert quando habetur, et tristitiam ingerunt ea quæ ab habendo amatum impediunt; ea etiam quæ ex amore fiunt, et firmiter, et prompte, et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur virtus quæ est hominis inquantum homo, est homini connaturale; unde voluntati ejus naturaliter inest amor hujus boni quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad hujusmodi virtutem, amorem illius boni ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum supra naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur, nisi superveniat ei amor boni quod per ope-

(α) *litigiositatem.* — *linguositatem* Pr.
(β) *in quam.* — *inquantum* Pr.

rationem artis intenditur. Unde Philosophus dicit, 8. *Politicorum* (cap. 1), quod, ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Sicut autem homo inquantum admittitur ad participandum bonum alicujus civitatis, efficitur civis illius civitatis, et (α) competunt ei quædam virtutes ad operandum ea quæ sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita, cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem cœlestis beatitudinis quæ in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatæ civitatis, quæ vocatur cœlestis Hierusalem, secundum illud *Ephesior.* 2 (v. 19) : *Estis cives sanctorum, et domestici Dei.* Unde homini sic ad cœlestia adscripto competunt quædam virtutes gratuitæ, quæ sunt virtutes infusæ, ad quarum debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum prout est beatitudinis objectum. Amare autem bonum alicujus communitatis contingit dupliciter. Uno modo, ut habeatur. Alio modo, ut conservetur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum, quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicujus civitatis, ut ei dominetur; quod est amare seipsum magis quam (β) civitatem : sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis, ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit, in tantum quod aliquis propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponit et negligit (γ) bonum privatum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur, ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt. Sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et hoc est charitas, quæ Deum propter se diligit, et proximos, qui sunt capaces illius beatitudinis, sicut seipsum, et quæ (δ) repugnat omnibus impedimentis beatitudinis et in se et in aliis. Unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod charitas non solum est virtus, sed potissima virtutum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod formale objectum charitatis, ex parte rei amatæ, est bonum divinum, prout est beatitudinis objectum. De hoc etiam, eadem quæstione, art. 7, sic dicit : « Cum quæritur de his quæ subjiciuntur actui alicujus potentiæ vel habitus, oportet considerare formalem rationem objecti illius potentiæ vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, se habent ad hoc quod subjiciantur illi potentiæ vel habitui; sicut aliqua secundum quod se habent ad rationem visibilis, sunt visibilia per se vel per accidens. Cum autem amoris universaliter sumpti objectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cujuslibet specialis amoris sit objectum aliquod speciale bonum; sicut amicitiæ naturalis quæ est ad consanguineos, proprium (α) objectum est bonum naturale secundum quod trahitur (β) a parentibus; in amicitia autem politica, objectum est bonum civitatis. Unde et charitas habet quoddam speciale bonum, ut proprium objectum, scilicet bonum beatitudinis divinæ, etc. » — Hæc ille. — Item, decimo articulo ejusdem quæstionis, sic dicit : « Cum actus et habitus speciem habeat ex objecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Objectum autem charitatis est summum bonum. Igitur perfecta charitas est quæ in summum bonum fertur in tantum inquantum est diligibile, etc. »

De secundo autem, scilicet quod formalis ratio objecti charitatis ex parte diligentis (γ) sit ratio beatificativi vel aliquid simile, ostendit sanctus Thomas, in suo simili, scilicet, 1 p., q. 60, art. 5, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Cum dicitur, Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est; non enim naturaliter diligit Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus. » — Hæc ille. — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Deus, secundum quod est universale bonum a quo dependet omne bonum naturale, diligitur dilectione naturali ab unoquoque; inquantum vero est bonum beatificans supernaturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis. » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 26, art. 1 : « Dilectio, inquit, charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod ratio formalis objecti charitatis, ex parte diligentis, est principium beatitudinis, vel beatificativum vel communicativum beatitudinis hoc modo quod, quia talis ratio est in Deo, ideo natura rationalis per habitum charitatis fertur in Deum, et disponitur, et inclinatur ad diligendum Deum : non quod propter tales rationes Deus diligatur quasi propter finem; sed se habent potius in genere causæ materialis.

Tunc ad formam **primi argumenti**, conceditur major. Ad minorem, dicitur quod perfectissima

(α) a verbo *efficitur* usque ad *et*, om. Pr.
(β) *magis quam.* — *contra* Pr.
(γ) *negligit.* — *negligat* Pr.
(δ) *quæ.* — *qui* Pr.

(α) *proprium.* — *propter* Pr.
(β) *trahitur.* — *trahit* Pr.
(γ) *diligentis.* — *diligibilitatis* Pr.

ratio diligibilitatis Dei, se tenens ex parte rei dilectæ, et se habens in genere causæ formalis vel finalis, non est quæcumque comparatio Dei ad creaturam, sed est sua bonitas et beatitudo. Sed non est inconveniens quod perfectissima ratio diligibilitatis Dei, se tenens ex parte diligentis, et se habens in genere causæ materialis per dispositionem ad dilectionem Dei, includat comparationem aut respectum ad creaturam : quia nullum diligens diligit nisi quod est sibi bonum, aut conveniens, et perfectivum sui; et constat quod omnia talia dicunt respectum.

Ad secundum dicitur quod, cum dicitur *beatificativum*, per hoc non intelligimus solum respectum actualem quo actualiter beatificat, nec solum respectum aptitudinalem quo aptus est beatificare, sed intelligimus et complicamus quoddam absolutum sub respectu; sicut cum dicitur *bonum*, quia non tota ratio boni est absoluta, nec tota respectiva, sed partim sic, et partim sic. Unde, cum dicimus *Deum beatificativum* vel *principium beatificationis*, intelligimus in Deo summam bonitatem et beatitudinem, secundum (α) quod illa est fons omnis beatificationis creatæ et principium in triplici genere causæ, scilicet formalis, efficientis, et finalis. — Et cum dicitur quod respectus aptitudinalis non est ratio terminandi actum nisi complicando naturam, etc.; — dicitur quod nos non dicimus quod ille respectus beatificativi terminet per se aut directe actum charitatis, immo quod disponit ad actum charitatis et incitat illum. Non enim pertinet ad formalem rationem objecti in se considerati ipsius charitatis, sed pertinet ad formalem rationem objecti ex parte diligentis (β). Prima autem ratio terminat actum charitatis, non autem secunda; quia non est ratio *in quam*, vel *qua* (γ), vel *propter quam* tendat charitas, sed *cum qua*, ex parte subjecti, quod non ferretur in Deum, nisi esset aliqua communicatio inter Deum et hominem, secundum dona gratiæ et gloriæ. Hæc autem communicatio exprimitur per tales respectus importatos in hoc quod dico *principium beatitudinis, beatificativum naturæ rationalis*, et hujusmodi (δ).

Ad tertium dicitur quod charitas non appetit bonum ut huic, sic quod beatitudinem velit proprio subjecto principaliter, aut quod bonum divinum referat ad proprium subjectum ut ad finem. Cum hoc tamen stat quod si bonum divinum non esset conveniens subjecto charitatis, nec sibi communicabile, charitas non inclinaret subjectum suum in bonum divinum. Charitas igitur non diligit Deum, quia bonus homini vel beatificativus hominis, si ly *quia* dicat causam finalem; hoc enim esset retorquere Deum in creaturam sicut in finem. Si vero ly *quia* dicat causam materialem vel dispositionem reducibilem ad genus causæ materialis, sic verum est, quia charitas diligit Deum quia beatificativus hominis, vel quia bonus homini. Et de hoc multa dicta sunt in præcedentibus.

Ad quartum respondetur sicut ad secundum.

Ad quintum dicitur quod si loquamur de formali objecto voluntatis et proprio et per se, tale objectum non est ens, sed bonum. Et ideo minor, ad illum sensum loquendo, est simpliciter falsa. — Dicitur secundo, quod potentia volitiva non potest quietari perfecte in quocumque creato vel increato, nisi in illo in quo perfectissime reperitur ratio boni. — Dicitur tertio, quod in Deo, sub ratione qua est hoc ens, non perfectissime reperitur ratio boni, sed sub ratione qua est hoc bonum; quia nec ratio entis nec ratio hujus entis includunt formaliter rationem boni, et consequenter nec rationem summi boni. — Dicitur quarto, quod, posito, sed non concesso, quod Deus terminaret actum voluntatis, et perfecte quietaret voluntatem, sub aliqua ratione absoluta ex parte sui, illa tamen ratio non potest a nobis concipi in via absolute et sine quocumque respectu, sed cum respectu. Sicut patet de ratione summi boni, vel infiniti boni, vel perfecti boni, vel hujusmodi (α) boni, et similibus, quæ important respectus vel negationes. Et hoc est, quia non concipimus Deum secundum quod in se est, sed per effectus suos. Et sic competit quod ratio alicujus ex parte ratiocinabilis est absoluta et positiva, et tamen ex parte ratiocinantis est respectiva vel negativa.

Quod autem objectum voluntatis non sit ens, sed bonum, asserit (β) sanctus Thomas, ubicumque loquitur de ista materia, specialiter 1ª 2æ, q. 9, art. 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni vel appetibilis non movet voluntatem. Unde intellectus speculativus non movet, sed practicus, ut dicitur 3. *de Anima* (t. c. 46). » — Hæc ille. — Item, in principali solutione, sic dicit : « Intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim ut illud quod est in potentia, reducatur ad actum, et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa. Uno modo, quantum ad agere et non agere. Alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque nigrum. Indiget ergo movente, quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et

(α) *secundum.* — *secundo* Pr.
(β) *diligentis.* — *diligibilitatis* Pr.
(γ) *qua.* — *quam* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *asserit.* — *assentit* Pr.

quantum ad determinationem actus : quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem ex parte objecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subjecti est ex aliquo agente. Et cum omne agens agat propter finem, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet omnes alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus; nam fines et perfectiones aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona : semper autem ars, vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus (α), movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum, ad modum principii formalis a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus. Et ideo isto modo motionis, intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei suum objectum. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet primo quod ens, sub ratione qua ens, non est objectum voluntatis, sed intellectus. Secundo, quod, si intellectus ostendat voluntati aliquid sub ratione entis, et non sub ratione boni vel mali, ex tali ostensione nulla causatur affectio in voluntate. Tertio, quod quantumcumque Deus ab intellectu creato apprehendatur sub ratione qua est hoc ens, si non apprehendatur sub ratione boni, non propter hoc movet ad sui dilectionem, et consequenter nisi aliter apprehendatur non delectat, nec quietat voluntatem creatam; quietat ergo sua ratione absoluta simul et respectiva; qualis est ratio boni. Quarto, quod ideo Deus clare visus quietat voluntatem, quia evidenter apparet illum esse summum bonum et essentiam bonitatis. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 8, sic dicit : « Angeli beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quod Deum per essentiam vident; essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus, videns Deum, ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam (β) velit et operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, inquantum hujusmodi (γ). Angelus igitur beatus non potest velle vel agere nisi attendens ad Deum; sic autem volens vel agens non potest peccare. » — Hæc ille.

(α) *exercitus*. — Om. Pr.
(β) *quidquam*. — *quicumque* Pr.
(γ) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod, sicut natura determinatur ad appetendum esse proprium, sic quod non potest de per se appetere non esse sui quocumque posito circa ipsam, ita multo amplius et intensius determinatur ad appetendum esse Dei, sic quod nullo modo potest appetere non esse Dei; immo, sicut plus appetit esse divinum quam proprium, sic plus refugit non esse Dei quam non esse sui. — Cum autem dicit quod, si esse Dei et esse creaturæ non possent simul stare, etc.; — dico quod ille casus est impossibilis, quia bonum creaturæ potius salvatur in Deo quam in seipso, sicut patet in probatione tertiæ conclusionis, nec unum illorum potest alteri repugnare plusquam bonum speciei possit repugnare bono sui individui vel econtra. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 60, art. 5, ubi arguit sic, in tertio loco : « Natura reflectitur supra seipsam, vel in seipsam; videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plusquam in se. Igitur, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Natura, inquit, reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est singulare, sed multo magis quantum ad commune; inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum individuum suum, sed etiam suam speciem; et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter. » — Hæc ille. — Dicitur ulterius quod, posito per impossibile quod esse Dei et esse creaturæ non posset simul utrumque stare, in illo casu natura magis appeteret conservationem Dei quam sui, et optaret non esse suum de per accidens ad vitandum non esse Dei, sicut pars exponens se pro bono totius corporis. Nec ex hoc sequitur quod natura tantum conditionaliter determinetur ad appetendum esse proprium, quia natura semper de per se appetit proprium esse simpliciter, et sine conditione. Potest tamen appetere suum non esse de per accidens, pro quanto tale non esse (α) est salvativum alicujus melioris esse ipsius naturæ, quam sit suum singulare esse; sicut melius et perfectius esse habet pars in toto quam in seipsa. Et a simili, quælibet res perfectius esse habet in Deo quam in seipsa. Ideo in illo casu exponeret suum esse minus perfectum pro suo esse magis perfecto.

Ad secundum, negatur prima consequentia ibi facta; quia, licet appetitus naturalis non sit nisi

(α) *esse*. — Om. Pr.

convenientis appetenti, non tamen sequitur quod primo sit respectu illius cui appetit conveniens. Unde hujus solutio patet ex præcedentibus. Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 3, ubi arguit sic, in secundo loco : « Philosophus dicit, 8. *Ethicor.* (cap. 5), quod unicuique est amabile, quod est sibi bonum. Sed quidquid diligit homo propter hoc quod est sibi bonum, diligit propter seipsum. Ergo quidquid homo diligit, propter seipsum diligit. Ergo se diligit magis omnibus quæ diligit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, quamvis unicuique sit amabile quod est sibi bonum, non tamen oportet quod propter hoc sicut propter finem ametur quia est sibi bonum, cum etiam amicitia non retorqueat ad seipsum bonum quod ad alterum optat. Diligimus enim amicos, etiamsi nihil inde nobis debeat evenire. » — Hæc ille. — Sic dico, in proposito, quod, licet appetitus naturalis non sit nisi convenientis appetenti, non tamen oportet quod semper referat tale conveniens ad ipsum appetentem, sicut ad finem; potissime ubi tale conveniens est ratio essendi et bonitatis ipsi appetenti, et nullo modo econtra, sicut est in proposito de Deo respectu cujuslibet naturalis appetentis. Et ideo non oportet quod appetitus naturalis primo sit respectu ipsius appetentis, loquendo de primitate perfectionis.

Ad tertium negatur minor. Quia illa exempla bona sunt ad propositum, et ex illis bene intellectis apparet quod non solum totum prædiligit esse suum quam esse suæ partis, immo quod pars prædiligit esse totius quam esse proprium. Nec valet quod dicitur, quod manus non exponit se, etc. Quia manus, quamdiu est pars, non habet proprium agere, sed totum agit per manum. Verumtamen illa motio et expositio passiva manus pro capite vel conservatione totius non est manui violenta, immo naturalis, quia ad hanc motionem apta nata est, quia naturalia sic aguntur sicut apta nata sunt agi, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 78). Unde, si manus haberet proprium motum et actionem, ad hoc seipsam moveret, ad quod movet eam suum totum. — Cum autem dicitur quod aqua non movet se sursum, etc.; — dicitur quod a quocumque moveatur, sive a principio intrinseco, sive ab extrinseco, tamen ille motus, secundum philosophos, non est aquæ violentus, sed naturalis, etsi non ex inclinatione naturæ particularis præcisæ tanquam totalis principii, tamen ex inclinatione naturæ universalis, quarum inclinationum particularis subservit universali. De hoc sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 1, in solutione decimiseptimi, sic dicit : « In qualibet re naturali est naturalis ordo et habitudo ad omnes causas superiores. Et inde est quod illa quæ fiunt in corporibus inferioribus (α) ex impressione corporum cœlestium, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunæ. Et multo minus est violentum, quod a Deo fit in istis inferioribus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod aqua naturaliter inclinatur ad ascendendum et dimittendum locum suum propter bonum universi, dato quod principium effectivum illius motus sit corpus cœleste, vel alia virtus regitiva universi.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 60, art. 5, ubi arguit sic, primo loco : « Dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura angelica. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum quam se vel alium angelum. » Ecce argumentum simile isti. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod illa ratio procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio exsistendi et bonitatis; in talibus enim, unumquodque magis diligit naturaliter seipsum quam alium, inquantum est sibi magis unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio essendi et bonitatis alteri, magis diligit naturaliter alterum quam seipsum; sicut dictum est (in corp. artic.) quod unaquæque pars naturaliter diligit totum plusquam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter plus diligit Deum quam seipsum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod causa dilectionis naturalis non solum est unio vel unitas dilecti ad diligentem, immo continentia in esse et bonitate diligentis a re dilecta. Et hoc modo Deus continet omnem creaturam in esse et bonitate plusquam creatura contineatur a seipsa vel a suis principiis intrinsecis. Et similiter Deus est causa unitatis et unionis cujuslibet rei ad seipsam, vel ad quodcumque aliud. Et ideo, licet sit minus unitus creaturæ, quam creatura sibi ipsi, non sequitur quod minus diligatur.

Ad secundum patet responsio per prædicta superius (§ præced.), quia non omnis dilectio Dei super omnia est supernaturalis, sed solum illa qua charitas diligit Deum ut primum principium beatitudinis. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 60, art. 5, arguit sic, quarto loco : « Hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis, sed diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. Igitur angeli naturali dilectione non diligunt Deum plus quam seipsos. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali

(α) *inferioribus* - *in superioribus* Pr.

dilectione ab unoquoque; inquantum vero (α) est bonum beatificans universaliter omnes supernaturali beatificatione, sic diligitur dilectione charitatis. » — Hæc ille.

Ad tertium patet responsio per idem. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 3, in responsione primi, sic dicit : « Charitas diligit Deum super omnia (β) eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni. Charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas, supra naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quamdam et delectationem, sicut et quilibet habitus virtutis addit super actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis, virtutis habitum non habentis. » — Hæc ille.

Ad quartum respondit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 26, art. 3, in solutione primi, dicens quod « Philosophus (9. *Ethicor.*, cap. 4 et 8) loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum quod est objectum amicitiæ, invenitur secundum aliquem particularem modum; non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod talis hæreticus non diligit Deum super omnia dilectione charitatis, cum peccet mortaliter contra Deum; nec exponit se morti propter Deum, si ly *propter* dicat ultimum finem summe dilectum, ad quem se et omnia alia refert. Forte tamen exponit se morti propter Deum si ly *propter* dicat causam materialem, quia scilicet materia pro cujus defensione se exponit morti tangit aliquem articulum fidei circa Deum, et etiam si ly *propter* dicat finem non ultimum, sed finem concupitum, et finaliter relatum : talis enim hæreticus vult adipisci Deum; sed quia utitur Deo et non fruitur, Deum refert ad seipsum.

Dicitur ulterius, quod talis hæreticus, quia non habet naturam integram, sed in primo parente vitiatam, non diligit Deum super omnia dilectione naturali. Sed hoc non est contra conclusionem, quæ solum vult quod omnis natura in sua integritate consistens, diligit Deum super omnia. Secus est de natura a sua integritate collapsa. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 3, sic dicit : « Diligere Deum super omnia, est quodammodo connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ, non solum rationali, sed etiam irrationali et inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat et quod amet secundum quod aptum natum est; sic enim unumquodque agit prout aptum natum est, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 78). Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit in libro *de Divinis Nominibus* (cap. 4), quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum quod homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturæ corruptæ, indiget etiam homo ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 60, art. 5, sic dicit : « Quidam dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam seipsum amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum, et quodammodo amore amicitiæ, inquantum scilicet naturaliter angelus vult Deo majus bonum quam sibi : vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere propriam naturam; sed simpliciter loquendo plus diligit se naturali dilectione quam Deum, quia intensius et principalius diligit se quam Deum naturaliter. Sed falsitas hujus opinionis aperte apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturalis moveatur naturaliter; inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat naturalem inclinationem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum. Et hæc naturalis inclinatio demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur, 2. *Physicor.* (t. c. 78). Videmus enim quod naturaliter pars exponit se ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis ut se exponat periculo mortis pro totius reipublicæ conservatione, et si homo esset naturaliter pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia ergo bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur et angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione angelus et homo plus et principalius

(α) *vero.* — *verum* Pr.
(β) *super omnia.* — Om. Pr.

diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus diligeret seipsum quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur. » — Hæc ille.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi dicitur primo, quod similitudo de cive exponente se morti propter bonum civitatis et reipublicæ bonum est. Nec instantiæ contra hoc adductæ valent. Cum enim dicitur quod non ideo exponit se quasi plus diligat bonum commune, proprio bono ejus excluso, quam suum proprium bonum, falsum est. Quia virtus politica inclinat ad præeligendum finem his quæ sunt ad finem. Constat autem quod bonum commune reipublicæ, sive includat hunc particularem civem, sive non, est finis hujus particularis civis. Ergo virtus moralis inclinat hunc particularem civem ad prædiligendum bonum reipublicæ, sive includat illum particularem civem, sive non, quam suum privatum bonum.

Dicitur secundo, quod civis exponens se morti pro republica, non vult sibi majus bonum quam reipublicæ, immo minus; quia vult suum esse, et suum agere, et vivere, perdi et desinere esse, ut esse, et vivere, et agere civitatis permaneat. — Et quod dicitur quod in hoc acquirit sibi maximum bonum, scilicet bonum virtutis, etc.; — dicitur quod hoc penitus nihil valet. Tum quia illud bonum magis acquirit civitati quam sibi; quia bonum partis magis est totius quam partis. Tum quia non supposita beatitudine supernaturali, nec alia vita præter istam beata, quam non supposuerunt multi cives virtuosi infideles exponentes se morti pro communitate, diutius gaudet communitas de illo actu virtutis, quam civis ille particularis qui talem actum exercuit; quia communitas pro illo actu gaudet et honoratur post mortem illius civis. Tum quia posito, sed non concesso, quod talis actus virtutis esset bonum particularis civis magis quam civitatis, adhuc non infertur propositum; quia civis virtuosus non ideo exponit se morti pro civitate, aut bono communi, ut scilicet civitas bene habeat in divitiis, aut bene vivat quoad vitam vegetativam, aut sensitivam, sed ut bene vivat secundum intellectum et rationem, hoc est virtuose. Ille enim est finis civitatis, et illud est bonum reipublicæ, secundum Philosophum, in *Politicis* (lib. 7, cap. 1). Constat autem quod virtuosa operatio et felicitas civitatis præponderat virtuosæ operationi et felicitati particularis civis; et sic civis moriendo pro felicitate civitatis majus bonum vult civitati quam sibiipsi.

Dicitur tertio, quod Aristoteles, 9. *Ethicorum*, in capitulo *Dubitabit autem utrum oportet amare seipsum maxime*, etc., licet videatur dicere quod bonus, exponendo se morti pro amicis et patria, maximum bonum vult sibi, tamen de republica et bono communi reipublicæ parum ibi loquitur, sed de amicis. Propter quod non potest ex hoc argui quod mens ejus sit quod aliquis virtuosus plus diligat privatum bonum quam bonum reipublicæ, cum expresse dicat, 1. *Ethicor.* (cap. 2), quod bonum gentis et civitatis amabilius est et divinius quam bonum unius; sed vult quod virtuosus, moriendo pro amico suo particulari, majus bonum optat sibi quam amico. Tamen, quæcumque fuerit mens Aristotelis ibidem, non refert ad propositum, quia (α) ex dictis ejus alibi habetur veritas intenta.

Ad secundum dicitur quod utique verum est quod plus debet quilibet dolere, si fecit contra bonum virtutis, quam si tota civitas residua fecisset contra bonum virtutis, cæteris paribus, et hoc plus intensive, non tamen plus extensive. Sed ulterior consequentia non valet, qua infertur quod plus debet velle sibi bonum virtutis, quam communitati. Cujus ratio est, quia facere contra bonum virtutis vel contra Deum, repugnat directe amori virtutis; sed carere bono virtutis, non est culpa, sed pœna, nisi proveniat ex culpa; et ideo in aliquo casu potest eligi, saltem per accidens, ad vitandum majus malum, puta ne tota communitas privetur bono virtutis : et ideo non ita directe opponitur amori virtutis, vel Dei, sicut facere contra bonum virtutis aut Dei; quod in nullo casu eligi debet. Conceditur ergo quod quilibet plus debet diligere bonum virtutis communitati quam sibiipsi, et similiter beatitudinem; potissime perfectæ communitati, qualis est communitas omnium electorum. Et de hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 26, art. 4, ubi arguit sic, tertio loco : « 1. *Corinthior.* 13 (v. 5), dicitur quod *charitas non quærit quæ sua sunt*. Sed illud maxime amamus, cujus bonum maxime quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum plus quam proximum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Sicut, inquit, dicit Augustinus in Regula, cum dicitur *charitas non quærit quæ sua sunt*, sic intelligitur quod *communia propriis, non propria communibus anteponit*. Semper autem bonum commune est magis amabile unicuique quam proprium bonum; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale suiipsius, ut dictum est (ead. quæst. art. 3). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod quilibet plus debet velle bonum virtutis toti communitati quam sibi partialiter, nisi in casu ubi ex privatione talis boni virtutis partiali derogaretur alicui bono universaliori quam sit tota communitas, quale bonum est Deus, cui derogatur, dum aliquid fit contra illum peccando. Et idem dico de beatitudine. Quilibet enim debet potius velle quod tota natura humana vel tota civitas electorum habeat gratiam et gloriam, sine ipso, quam si ipse solus haberet gratiam et glo-

(α) *quia*. — *quod* Pr.

riam; dum tamen sua privatio non veniret ex culpa sua, quia in hoc derogaretur universaliori bono, scilicet Deo. De hoc similiter loquitur sanctus Thomas, in *de Virtutibus*, quæstione *de Charitate*, art. 11, in solutione sexti, ubi ostendit quod ad amorem Dei pertinet ut quis interdum velit separari a fruitione Dei propter salutem proximi. Ait enim sic : « Hæc est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis, quod in amicitia delectabilis amicus diligitur propter delectationem, in amicitia autem honesti amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiæ pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione quam habet in ejus præsentia, in ejus servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem, qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a præsentia amici discedere non vult, etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter a præsentia amici divellatur, in aliis magis delectatus, vel nihil vel parum probatur amicum diligere. Hos igitur tres gradus considerare possumus in charitate. Deus autem est maxime propter seipsum diligendus. Sunt enim qui libenter vel sine magna molestia separantur (α) a vacatione divinæ contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur; et in his nihil vel modicum charitatis apparet. Quidam vero in tantum delectantur in vacatione divinæ contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur (β) ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen charitatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, prætermittunt, ut Deo serviant in salute proximorum. Et hæc perfectio in Paulo apparuit, qui dicebat, *Romanor.* 9 (v. 3) : *Optabam ego ipse anathema*, id est, separatus *esse a Christo pro fratribus meis*; et *Philipp.* 1 (v. 23 et 24) : *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, permanere autem in carne necessarium est propter vos*, etc. » — Hæc ille. — Utrum autem deberet quis velle potius se solum Deum offendere, quam si tota residua communitas humana Deum offenderet? — dicitur quod non; quia in nullo casu debet velle derogare bono divino. Et licet magis derogaretur bono divino si totum (γ) genus humanum Deum offenderet quam si ipse solus Deum offenderet, et magis læderetur totum genus humanum, quam si ipse solus caderet, hoc non obstante, dicitur, ut supra, quia in illo casu non derogatur bono divino, ut est bonum ejus, cum remaneat rectus ordo hujus ad Deum ut ad finem. Si autem ipse peccaret, derogaretur eidem, ut est bonum hujus. Item, si iste offenderet Deum, hoc cederet ei in malum culpæ. Si autem totum genus humanum, isto excepto, offenderet Deum, hoc non cederet isti nisi in malum pœnæ. Fugibilius autem est sine quacumque proportione malum culpæ quam malum pœnæ in eodem subjecto. Rursus, quia offendere Deum præjudicat amori divino, non autem esse partem multitudinis offendentis, ipso excepto, Deum.

Ad tertium dicitur primo, quod exponere se morti pro alio, non est sufficiens signum quod exponens diligat alium plusquam se simpliciter. Et de hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 5, in solutione tertii, sic dicit : « Tradere seipsum morti propter amicum, est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis propriam vitam corporalem propter amicum ponat, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam seipsum diligat, sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale. » — Hæc ille. — Et simile dicit, 2ª 2æ, q. 26, art. 4, in solutione secundi. — Dicitur secundo, quod exponere se morti pro alio, sive illud aliud sit communitas, sive privata persona, est sufficiens signum quod exponens plus diligit vitam corporalem alterius quam propriam, vel felicitatem alterius quam vitam propriam corporalem. Et ex hoc sufficienter arguitur quod aliqua pars politicæ communitatis plus diligit bonum totius quam suum bonum partiale, quia iste civis minus diligit se secundum vitam corporalem quam rempublicam; licet ex hoc non ostendatur quod iste civis simpliciter plus diligit communitatem quam seipsum. — Dicitur tertio, quod sufficiens signum quod civis virtuosus diligit plus bonum communitatis simpliciter quam suum proprium, est hoc : quia suum esse, vivere, et agere vult perdi ad salvandum felicitatem civitatis, ad quam ordinat se et sua, sive vitam, sive mortem, sicut in finem proximum, eo modo quo totum est finis suæ partis. Multi autem fuerunt cives isto modo exponentes se morti pro civitate.

Ad quartum dicitur primo, quod quantumcumque fides infusa, vel acquisita, ostenderet Deum esse diligendum super omnia sub speciali ratione, puta beatificativa, vel prout est objectum beatitudinis, non propter hoc voluntas tenderet in Deum sub illa ratione faciliter, prompte, et delectabiliter, et secundum modum virtutis, nisi esset habituata aliquo habitu supernaturali. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 23, art. 2, sic dicit : « Nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa (α), nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quæ sit principium actionis. Unde Deus qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos (β) a Deo; et secun-

(α) *separantur.* — *separentur* Pr.
(β) *mancipentur.* — *mancipantur* Pr.
(γ) *desiderium.* — Ad. Pr.

(α) *activa.* — *passiva* Pr.
(β) *præstitutos.* — *prædestinatos* Pr.

dum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur *Sapient.* 8 (v. 1). Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi igitur aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum : quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas; nec ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum charitatis exsistat in nobis aliqua habitualis forma, superaddita naturali potentiæ, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari. » — Hæc ille. — Item, q. 24, art. 2 : « Charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita; quia, ut dicitur. *Rom.* 6 (v. 23) : *Gratia Dei vita æterna.* Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem facultatem naturæ excedit non potest esse naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde charitas non potest esse naturaliter nobis indita, neque actione naturali est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod charitas est necessaria ad elevandum voluntatem ad actum supernaturalem.

Dicitur secundo, quod positio nostra non tenet quod charitas elevet naturam tantum ad diligendum Deum amore concupiscentiæ, immo principalius elevat eam ad diligendum Deum amore amicitiæ. Per charitatem enim volumus Deum esse summe beatum in se, et diffusivum suæ beatitudinis in nobis. Et ita sub alia ratione diligit Deum natura et charitas amore amicitiæ : quia natura optat et vult Deum esse summe bonum naturaliter, et principium omnis boni naturalis; charitas autem vult Deum esse summe beatum et principium beatitudinis.

IV. Ad argumenta aliorum. — Ad primum dicitur quod recte concludit quod charitas elevat naturam ad diligendum amore amicitiæ, ultra illud quod posset ex puris naturalibus. Sed in ulteriori processu est fallacia consequentis; quia non oportet quod, si charitas elevat naturam ad amandum Deum amore amicitiæ, ultra id quod potest sine charitate, quod elevet solum quantum ad modum diligendi, scilicet super omnia, et propter se : immo ad hoc sine charitate sufficit natura, ut superius sæpe dictum est; sed elevat quantum ad rationem diligendi (α), quia charitas diligit Deum amore amicitiæ, ut summe beatum, et amore concupiscentiæ, ut principium, et objectum, et fontem beatitudinis.

Ad confirmationem, dicitur quod includit duo falsa. Primum est quod per dilectionem naturalem homo plus diligat se quam quodcumque aliud. Secundum est quod ex sola gratia, et non ex alio principio, natura humana, in sua integritate consistens, sufficiat diligere Deum super omnia alia.

Ad secundam confirmationem, dicitur quod similitudo penitus non valet : quia Deus pro statu viæ non potest a nobis immediate cognosci; potest autem a nobis immediate amari : et ideo non oportet quod naturalis dilectio Dei incipiat a creaturis; immo, tam dilectio naturalis quam supernaturalis, utraque potest incipere a Deo. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 27, art. 4, sic dicit : « Actus cognitivæ virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivæ virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum; actus autem cognitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est per seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter exsistens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur; sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quæ sunt sensui propinquiora, et ultimus (α) terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum quod dilectio quæ est actus appetitivæ virtutis, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia; et secundum hoc charitas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est econtra; quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ (β), aut negationis, ut patet (γ) per Dionysium in libro *de Divinis Nominibus* (cap. 1). » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Dilectio Dei est aliquid majus quam ejus cognitio, maxime secundum statum viæ; ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, ideo in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis, dum cognitio a creaturis incipiens tendit in Deum, et dilectio a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod illa confirmatio, in similitudine quam proponit, continet duo falsa. Primum est, quod cognitio supernaturalis incipiat a Deo; hoc enim omnino falsum est, quia omnis cognitio Dei in viæ statu incipit a creaturis. Secundum est, quod dilectio Dei naturalis semper incipiat a crea-

(α) *diligendi.* — *diligentis* Pr.

(α) *ultimus.* — *ulterius* Pr.
(β) *eminentiæ.* — *essentiæ* Pr.
(γ) *patet.* — Om. Pr.

turis; hoc enim falsum est, quia amor naturalis quandoque incipit ab ultimo fine, qui est Deus.

Ad secundum patet responsio ex solutione quinti et sexti (α); quia scilicet diligere Deum propter Deum, et se, et omnia propter Deum, inquantum est objectum beatitudinis, est proprium charitati; non autem diligere Deum propter Deum, et se, et omnia propter Deum, inquantum est principium boni naturalis; immo in hoc potest natura rationalis, si in sua integritate consistat, ut sæpe dictum est.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad objecta contra quartam conclusionem, dicitur quod, si major generaliter intelligatur, falsa est. Non enim omne quod amamus amore concupiscentiæ, referimus ad nos sicut in finem, cum quilibet amicus diligat amicum amore concupiscentiæ, inquantum vult frui ejus præsentia, et tamen non refert (β) amicum ad se sicut ad finem. Sed bene verum est quod illud quod diligimus tantummodo amore concupiscentiæ, referimus ad nos sicut in finem. Modo tali amore non diligimus Deum ex charitate, scilicet amore concupiscentiæ excludente amicitiam; immo plus diligimus eum amore amicitiæ quam amore concupiscentiæ, sicut dicit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 26, art. 3, in solutione tertii, ut recitatum est in probatione conclusionis.

§ 5. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad objecta contra quintam conclusionem, dicitur quod non procedunt contra conclusionem, quia illa nova distinctio quam adducit arguens, intelligitur in distinctione quam sanctus Thomas facit, licet non explicetur : quia sanctus Thomas non dicit quod beatitudo sit ultimus aut principalis finis amoris divini; immo dicit quod ipsa operatio amoris et beatitudinis, cum sint quædam accidentia, sunt amanda propter suum subjectum; et ulterius subjectum cum omnibus suis accidentibus debet referri in Deum, sicut ostendit ipse, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, qla 1, in solutione tertii.

§ 6. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad objecta contra sextam conclusionem, dicitur quod similiter non vadunt contra mentem conclusionis; quia conclusio loquitur de modo tertio modo dicto, et non de modo primo modo dicto, vel secundo modo. Verumtamen, loquendo de modo secundo modo dicto, argumentum non valet; quia nec in actu interiori charitatis, nec in aliquo actu interiori virtutis, habet locum modus ille secundus, scilicet determinatio circumstantiæ. Nam bonitas voluntatis non dependet ex quacumque circumstantia, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 19, art. 2, ubi arguit sic (arg. 2) : « Bonitas actus non solum est ex objecto, sed ex circumstantiis. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis, puta quod aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed ex circumstantiis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi; et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliud bonum debitum, et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult bonum istud, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis. » — Hæc ille.

§ 7. — Ad argumenta contra septimam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad objecta contra septimam conclusionem, dicitur quod major, prout jacet, est falsa; quia per charitatem non tenemur optare proximis tantum gradum gloriæ vel beatitudinis quanti sunt capaces simpliciter, et quoad potentiam obedientialem, quia hoc esset optare contra divinam prædestinationem et justitiam, quæ diversos gradus beatitudinis hominibus præfixit, non solum hominibus jam beatis, immo viatoribus, qui nondum ad beatitudinem pertigerunt sed ad eam tendunt, quidam lento gradu, quidam gradu concito. Charitas autem vult divinam justitiam servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant, ut dictum est in probatione conclusionis.

Ad confirmationem, dicitur primo, quod nulla est æmulatio, si duobus æqualis boni capacibus, sed non æque dignis, nec ad æquale bonum ex divina justitia præparatis, optantur inæqualia bona gloriæ,

(α) id est, secundi et tertii aliorum; quæ solutiones ponuntur in hoc paragrapho, loco secundo.
(β) *refert.* — *refertur* Pr.

et non optantur eis æqualia. Immo optare talibus æqualia bona, quibus Deus optat inæqualia, esset discordare a divina voluntate, et velle contra omnem ordinem charitatis et justitiæ, et esset nefanda præsumptio et blasphemia. — Dicitur secundo, quod nullum præjudicium divinum est optare inæqualem motum, et tendentiam, in Deum eis quos Deus disposuit inæqualiter moveri et tendere in Deum; immo optare oppositum, esset præjudicium divinæ prædestinationis, et justitiæ, et charitatis; et præter hoc esset vanum et phantasticum.

§ 8. — Ad argumenta contra octavam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra octavam conclusionem, dicitur quod recte concludit quod dilectio inimici in uno homine potest esse melior et magis meritoria quam dilectio amici (α) in alio supposito vel homine, utputa quia cætera sunt paria hinc inde, nisi quod diligens inimicum, adhibet majorem conatum quam alius ad diligendum amicum. Et totum hoc conceditur. Sed non probat quod in eodem supposito dilectio inimici sit magis meritoria quam dilectio amici; quia nunquam idem homo æque intense diligit inimicum sicut amicum, simul et in eodem tempore, nisi forte unico actu diligeret utrumque, et hoc ex inclinatione charitatis. Immo, si hoc faceret, utique male, demeritorie, et contra ordinationem charitatis faceret. Et hoc etiam concedit arguens. Unde ad propositum sic dicit (dist. 30, q. 2) : « Diligere amicum plus quam inimicum, est de ordine charitatis respectu ejusdem diligentis in casu necessitatis, quando affectus cum effectu non potest utrique exhiberi; tunc enim idem homo æque diligens inimicum ut amicum, peccat, faciendo contra ordinem charitatis. Sed respectu diversorum diligentium, et maxime extra casum necessitatis, non est contra ordinem charitatis, quod unus propter Deum velit inimico tantum bonum, et tanto affectu, sicut alius vult amico; immo pertinet ad perfectionem charitatis. In eodem etiam homine pro alio tempore, et extra casum prædictum, non est contra ordinem charitatis, quod velit par bonum et pari affectu amico et inimico. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur primo, quod nunquam idem dilector ex charitate diligit æque intense inimicum sicut amicum, eodem tempore, et in eodem casu. Et ideo, loquendo de eodem dilectore, minor est falsa; quia intensiones talium actuum dilectionum non sunt similes, nec æquales. — Dicitur secundo, quod, si in diversis dilectoribus illæ duæ dilectiones sint æque intensæ, non ex hoc solo (β) dilectio inimici esset melior, quia tota ejus intensio reducitur in charitatem, et intensio alterius dilectionis habet aliam causam præter charitatem. Cujus ratio est : quia actus tanto censetur melior, quanto a pluribus virtutibus informatur; modo dilectio amici informatur ab habitu charitatis, justitiæ, pietatis, et a multis aliis habitibus virtutis; dilectio vero inimici informatur ex solo habitu charitatis, et ita non habet tot bonitates quot dilectio amici. Et, licet meritum innitatur quoad aliquid soli charitati, tamen (α) bonitas actus non innititur soli charitati; et ideo concursus aliarum virtutum cum æquali charitate et conatu, reddit actum meliorem, et consequenter magis meritorium; quia actus in se melior, ex æquali charitate factus, est magis meritorius. Verumtamen dilectio inimici posset esse magis meritoria ex alia parte, si adhibeatur ad eam major conatus, et cætera omnia sint paria hinc et inde. — De efficacia merendi, sanctus Thomas, 1 p., q. 95, art. 4, sic dicit : « Quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice charitatis et gratiæ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruetur. Alio modo potest pensari quantitas meriti ex quantitate operis. Quæ quidem est duplex : scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium (*Marci* 12, *Lucæ* 21), minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat (β). Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ, quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in humana natura invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis; quia, cum homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed, si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum, propter imbecillitatem hominis : magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam magnum opus potestatem ejus qui sine difficultate operatur. » — Hæc ille. — Item, magis ad propositum, 3. *Sentent.*, dist. 30, q. 1, art. 3, sic dicit : « Comparatio dilectionis amici et inimici potest dupliciter intelligi : scilicet quantum ad actus, et quantum ad habitus. Si quantum ad actus, sciendum est quod quando quæritur de duobus actibus quis sit melior et magis meritorius, oportet quod intelligatur de illis per se loquendo, secundum genus

(α) *amici.* — *inimici* Pr.
(β) *solo.* — *sola* Pr.

(α) *tamen.* — *cum* Pr.
(β) *superabat.* — *superabundabat* Pr.

suum. Contingit enim quod illud quod secundum genus suum est minus bonum vel meritorium, aliquo adveniente efficiatur magis bonum vel meritorium; sicut parvum opus ex magna charitate factum, magis est meritorium quam magnum ex parva. Bonitas autem actus ad duo mensuratur, ex quibus bonitatem recipit : scilicet ex termino, vel objecto; et ex principio, quod est voluntas. Ex termino autem habet speciem bonitatis (α); sed ex voluntate habet rationem merendi; quia secundum hoc est in potestate facientis, quod ex voluntate procedit. Si ergo comparemus dilectionem amici et inimici quantum ad terminos, sive objecta, cum objectum magis competens dilectioni sit amicus quam inimicus, sic melius est diligere amicum quam inimicum. Si vero comparemus duas prædictas dilectiones ad principium, quod est voluntas, sic ubi est major conatus voluntatis, ibi oportet esse majus meritum : quia quanto est major conatus voluntatis, tanto est ferventior voluntas de fine propter quem (β) attentat illud quod secundum se est sibi magis repugnans, quamvis sit magis remissa quandoque circa illud ad quod magis conatur; meritum autem consistit in hoc quod voluntas ad finem afficitur. Et ideo, si comparemus actus talium dilectionum, dilectio inimici est magis meritoria, inquantum hujusmodi, quia, secundum quod hujusmodi, exigit majorem conatum et majorem fervorem circa finem, quamvis dilectio amici sit magis intensa circa objectum; sed dilectio amici est melior quantum ad bonitatem essentialem, quæ consequitur speciem actus, qui specificatur ex objecto. Si autem comparentur prædictæ dilectiones quantum ad habitus, sic oportet quod vel intelligatur de dilectione inimicorum quæ est necessitatis; et sic nulla est comparatio, quia idem habitus æqualis est respectu utriusque : vel de dilectione inimicorum quæ est perfectionis; et sic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, et non econtra; et sic dilectio inimicorum est melior. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non contingit quod in eodem diligente ex charitate, æque intensa sit dilectio inimici sicut dilectio amici, simul, et pro eodem tempore. Secundo, quod in aliquo casu dilectio inimici est majoris meriti quam dilectio amici, si istæ dilectiones sint in diversis suppositis, vel in eodem supposito, quoad diversa tempora, vel diversos casus.

Ad tertium negatur minor, loquendo de actuali dilectione amici et inimici : quia in tali dilectione intensius diligitur amicus quam inimicus, quandocumque simul actu diliguntur; et ita dilectio amici includit dilectionem inimici, et non econtra. Si autem loquamur de habituali dilectione inimici quæ est perfectionis, et non necessitatis, tunc conceditur quod dilectio inimici est melior, ut supra dictum est.

Ad argumentum contra quæstionem (α), responsum est in responsione ad septimum contra tertiam conclusionem (β).

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

(α) *bonitatis. — voluntatis* Pr.
(β) *quem. — quod* Pr.

(α) *quæstionem. — conclusionem* Pr.
(β) Art. III, § 3, II, ad quartum.

DISTINCTIO XXXI. ET XXXII.

QUÆSTIO UNICA

UTRUM FIDES REMANEAT IN PATRIA

Circa trigesimamprimam et trigesimamsecundam distinctiones 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum fides remaneat in patria.

Et arguitur quod sic. Cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio perfecta et imperfecta simul sunt : sicut in angelo simul est cognitio matutina cum cognitione vespertina; et aliquis homo simul potest habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo et fides simul potest esse post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

In oppositum arguitur. Quia dicit Apostolus, 2. *Corinthior.* 5 (v. 6 et 7) : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod impossibile est actum fidei et actum visionis beatificæ simul esse in eodem subjecto.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 67, art. 3,

ubi sic dicit : « Oppositio est propria et per se causa quod unum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in (α) quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum. In quibusdam autem, secundum perfectum et imperfectum; unde in alterationibus *magis* et *minus* accipiuntur (β) ut contraria, cum de minus calido (γ) fit magis calidum, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 19). Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul, secundum idem, sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem illius : sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis. Et quia unum et idem numero manens, non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod, tali imperfectione sublata, tollitur species rei : sicut jam non esset bos, vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud : sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo usus rationis propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi (δ). Patet autem quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei manet. — Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in ejus diffinitione. Fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium,* ut dicitur, *Hebræor.* 11 (v. 1); et Augustinus dicit (tract. 40 in Joan.) : *Quid est fides, nisi credere quod non vides?* Quod autem cognitio sit sine visione vel apparitione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem numero exsistens. — Sed ulterius considerandum est utrum possit simul esse cum cognitione perfecta : nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam, simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest dici esse imperfecta tripliciter : uno modo, ex parte objecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis : nam cognitio matutina, est de rebus secundum esse quod habent in Verbo; cognitio autem vespertina, est de eis secundum esse quod habent in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subjecti, differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides, et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine oppositi; unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est quod habeat firmam inhæsionem, cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet : excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam (α) inhæsionem; deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem. — Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti, nullo modo possunt (β) esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subjecto : nihil enim prohibet quod unus homo, simul et semel, per unum et idem medium, habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum; sicut de sanitate et ægritudine, bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii, conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto, et in uno subjecto : potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti, sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat illud quo beatificatur. Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Actus ex sua ratione formali requirentes in suis subjectis incompossibiles dispositiones, non sunt compossibiles in eodem subjecto. Sed actus fidei, qui est credere, et visio beatifica, sunt hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est quod habitus fidei non remanet nec remanere potest in patria cum visione beatifica.

Hanc ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 31, q. 2, art. 1, q[la] 3, ubi sic dicit : « Ablatio alicujus quod est de substantia rei, inducit corruptionem illius rei; non autem ablatio alicujus quod se habet

(α) *in.* — *a* Pr.
(β) *accipiuntur.* — *accipitur* Pr.
(γ) *calido.* — *capiendo* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(α) *firmam.* — *futuram* Pr.
(β) *possunt.* — *potest* Pr.

accidentaliter ad rem illam. Imperfectio autem illa quam tollit gloria a fide, est de substantia fidei, et ad speciem ejus pertinens. Quod patet ex hoc quod accipitur secundum rationem objecti, a quo fides speciem recipit : obscuritas enim quam ænigma importat, ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet quod, remota ista imperfectione, substantia et species fidei destruatur; sicut si ab asino removeatur sua irrationalitas. Quia autem (α) fides forma quædam accidentalis est, non composita ex materia et forma, sed simplex, ideo, ipsa destructa, non remanet aliquid fidei idem numero, sed idem genere : sicut patet quod quando ex albo fit nigrum, vel e converso, manet id quod coloris est, non idem numero color, sed idem genere; sed manet eadem lux numero, cum est perfecta, et imperfecta; quia illa perfectio et imperfectio non pertinet ad speciem lucis, sed accidentalis est. » — Hæc ille.

Ex quibus potest sic argui : Ubi non salvatur ratio objecti fidei, non remanet habitus fidei. Sed in patria non salvatur ratio objecti fidei, immo tollitur. Ergo nec ibi remanet habitus fidei.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 31, q. 3).

Primo, probando quod non sit hæreticum, nec contra Sacram Scripturam, ponere quod habitus fidei possit remanere in patria. Quia Sacra Scriptura nihil dicit contra possibilitatem remanendi; sicut patet discurrendo per totum decimumtertium capitulum primæ Epistolæ ad Corinthios, ubi hæc materia specialius tangitur et expressius quam in aliis locis, et per omnia alia loca Scripturæ; quia nunquam invenitur unum verbum quod dicat expresse, vel ex quo possit efficaciter deduci quod habitus fidei non possit in patria manere. Et si aliquis dicat quod immo, adducat illam auctoritatem, quia nondum est per aliquem adducta. Ergo dicere quod habitus fidei possit in patria remanere, nullo modo est hæreticum; quia nullo modo Scriptura dicit contrarium.

Item. Scriptura recte intellecta, nullo modo est contra actualem remanentiam habitus fidei in patria. In eodem enim capitulo, ubi de hoc agitur, dicitur sic (v. 8) : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*. Et subdit similem causam sicut de fide. Dicit enim de scientia (v. 9 et 10) : *Quoniam ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus : cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* sicut de fide subdit (v. 12) : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Ex quo arguitur tripliciter

Primo sic : Sicut Scriptura dicit fidem evacuari in patria, sic eadem Scriptura, et in eodem capitulo, dicit donum prophetiæ, et donum linguarum, et scientiam, cessare et destrui. Sed, secundum Doctores, scientia non destruetur secundum habitum. Donum etiam linguarum in se non cessabit, quin sciant loqui variis linguis; quidquid sit de actu. Donum autem prophetiæ fuit in Christo, secundum Doctores; et ipse vocat se prophetam, Matth. 13 (v. 57), ubi dicit : *Non est propheta sine honore, nisi in patria sua;* Christus autem secundum mentem fuit beatus. Ergo, cum hæc non evacuentur secundum habitum, videtur quod nec fides; saltem hoc non potest ex Scriptura convinci, quia de pari (α) loquitur de omnibus illis et (β) de fide per totum capitulum.

Secundo sic : Quia Apostolus evacuationem fidei, et doni linguarum, et scientiæ, comparat perfectioni ætatis, dicens (ibid., v. 11) : *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus*, etc.; *cum autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli*. Sed quando ex parvulo fit vir, nec potentia per quam loquebatur, sapiebat vel cogitabat, nec habitus bonus, si quem habebat ad hos actus, evacuantur. Ergo nec habitus prædicti evacuantur in patria. — Si dicatur quod non est simile de fide et aliis habitibus, quia de essentia (γ) aliorum habituum non est imperfectio (δ), sed de essentia fidei est imperfectio, et ideo, adveniente perfectione, alia non evacuantur, quia non habent ad eam oppositionem, sed solum fides, quæ ei (ε) opponitur; — dico quod non valet ad propositum. Quia ex Scriptura non habetur illa differentia; sed, si sit, hoc est ex natura talium habituum; quod adhuc non credo verum, et patebit infra. Cum igitur ex Scriptura nullo modo habeatur illa differentia, dicere quod non evacuetur plus habitus fidei quam alii, de quibus de pari fit ibi mentio, non est contra Scripturam; et ideo non est hæreticum; quod solum inquirimus pro nunc, quia post inquiremus an sit falsum.

Tertio. Quia Scriptura loquens de evacuatione istorum, exponit seipsam, ostendens quod hoc intel-

(α) *autem*. — *aut* Pr.

(α) *ratione*. — Ad. Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.
(γ) *essentia*. — *scientia* Pr.
(δ) *imperfectio*. — *perfectio* Pr.
(ε) *quæ ei*. — *eis* Pr.

ligitur quoad actus, dicens (v. 11): *Loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus,* etc.; et postea (v. 12): *Videmus nunc per speculum et in ænigmate,* etc. Ergo ex Sacra Scriptura non potest haberi quod evacuentur habitus, sed actus; quod etiam recipit expositionem, ut post dicetur. Sic igitur patet quod nullo modo est contra Scripturam recte intellectam, prout circumstantia Scripturæ exponit seipsam (quæ est optima expositio, secundum Augustinum, *Octoginta trium quæstionum,* q. 69), dicere quod habitus fidei possit remanere vel remaneat in patria.

Ulterius arguit quod habitus fidei possit remanere in patria sine actu.

Primo. Quia Paulus in raptu vidit Deum; et tamen in eo mansit habitus fidei, secundum Doctores. Ergo habitus fidei potest stare cum visione. — Respondetur ad hoc, quod nescitur an Paulus in raptu fuerit in corpore vel extra corpus; quia ipsemet nescivit, ut dicitur in 2. (α) *Corinthior.* 12 (v. 2 et 3). Si autem anima ejus fuerit extra corpus, tunc non habuit fidem, sed solam visionem; sed, restituta corpori, rehabuit fidem sine visione; et ita nunquam fuerunt simul fides et visio. — Sed illud non valet. Quia, si nescitur an fuerit in corpore vel extra corpus, quare magis ponitur quod fuit extra corpus quam in corpore? Et quare non respondetur quod, si fuerit in corpore, stetit fides cum visione, sicut, si fuit extra corpus, non fuit fides cum visione? Nisi enim raptus esset possibilis, anima exsistente in corpore, Paulus sciens se raptum, non dubitaret an esset in corpore vel extra corpus; sed absolute dixisset quod extra corpus. Et si raptus est possibilis, anima exsistente in corpore, quare propter raptum oportet ponere Paulum mortuum? Et si de facto ponatur mortuus fuisse, tamen potuit rapi vivus: nam et Moyses fuit raptus, vel saltem vidit divinam essentiam, sicut Paulus, ut dicit Augustinus, *super Genesim ad litteram* (lib. 12, cap. 27 et 28); qui tamen non fuit mortuus. Doctores etiam tenent quod Paulus in raptu non fuit mortuus, sed solum abstractus ab usu sensuum. Et sic stat argumentum.

Secundo. Quia fides quæ est habitus acquisitus, stat cum visione corporali, et cum assensu intellectus ex visione causato. Ergo fides quæ est habitus infusus, potest stare cum visione spirituali seu beata. Consequentia patet: quia omnino videtur esse simile hinc (β) et inde. Antecedens probatur: Si quis habeat habitum fidei acquisitæ, videlicet per quem credat dictis alicujus astrologi de eclipsibus solis et lunæ, si actualiter videat lunam eclipsari, prout prædixit astrologus, non propter hoc prior habitus fidei destruetur, immo potius confirmabitur; quia alias facilius et firmius crederet dictis talis astrologi, ex hoc quod vidit evenisse illud quod prædixerat astrologus. — Et si dicatur quod ad visionem eclipsis nihil facit habitus fidei, nec cum ea potest concurrere actus ejus, — non valet: quia hic non quæritur an actus fidei possit stare cum visione, sed solum de habitu; unde, dato quod habitus ad illam visionem nihil faceret, nec actus fidei cum visione stare posset, non sequitur tamen quin habitus cum ea stare posset (α).

Tertio. Quia habitus opinionis potest stare cum scientiæ actu. Ergo similiter potest stare cum actu visionis. Et idem est de fide acquisita, cum sit habitus opinativus. Antecedens patet: quia unus et idem homo potest habere de eadem conclusione media demonstrativa, quæ causant habitum scientiæ, et media topica seu probabilia, quæ causant habitum opinativum; et cum exit in actum considerandi conclusionem secundum media demonstrativa, quæ faciunt eum scire, non oportet quod oblitus fuerit mediorum probabilium seu topicorum, quorum habitus est opinio; et sic simul scit (β) actu, et habet opinionem secundum habitum. Et sic patet antecedens. Consequentia probatur. Quia, sicut credere et opinari opponuntur secundum *evidens* et *non evidens* ei quod est videre, sic opponuntur ei quod est scire, secundum *certum* et *dubium*; et ideo, si, non obstante oppositione certi et dubii, opinio, vel fides, potest stare secundum habitum cum actu scientiæ, eodem modo, non obstante oppositione evidentis et non evidentis, opinio et fides secundum habitum possunt stare cum actu visionis. Et sicut est de fide acquisita respectu visionis corporalis, sic est de fide infusa respectu visionis beatæ. — Et si dicatur quod fides non potest stare cum visione beata, non propter oppositionem quam habeat ad visionem secundum se, sed propter oppositionem quam habeat ad habitum gloriæ; sicut habitus vitiosus cum actu virtuoso stat, et tamen habitus virtuosus non potest stare cum habitu vitioso, quia habitus non opponitur actui, sed habitui; — non valet. Quia: aut visio beata potest esse sine habitu gloriæ; aut non. Si potest esse sine habitu gloriæ, tunc habitus fidei potest esse cum visione beata, cum ei non opponatur. Si autem visio beata non potest esse sine habitu gloriæ, cum Paulus in raptu habuerit visionem beatam, et per consequens habitum gloriæ, et cum hoc fidem secundum habitum, sequitur quod tunc fuerunt simul fides et habitus gloriæ; ergo non opponuntur, quia opposita non possunt simul esse. — Nec valet si diceretur quod fuerunt simul per modum cujusdam transitus, et non per modum habitus permanentis. Quia quæ possunt esse per

(α) *in 2.* — *infra* Pr.
(β) *hinc.* — *huic* Pr.

(α) a verbis *non sequitur* usque ad *posset,* om. Pr.
(β) *scit.* — *sit* Pr.

unum instans, possunt semper simul esse; quia simultatem non impedit longitudo vel brevitas temporis, sed natura oppositionis. Unde, si pro illo instanti fuerunt in Paulo simul fides et habitus gloriæ, necesse est quod possint simul esse semper.

Quarto. Quia minus lumen non destruitur adveniente majore. Sed lumen fidei et lumen gloriæ se habent ut lumen majus et lumen minus. Ergo, etc.

§ 2. — Contra primam conclusionem (α)

Argumenta Durandi. — Secundo loco arguit contra primam conclusionem (dist. 31, q. 4). Et

Primo dicit quod ponere possibilitatem actus fidei cum actu visionis, in nullo est contra Sacram Scripturam : quia in nullo loco Sacræ Scripturæ negatur possibilitas; licet in aliquibus locis, quantum est de superficie textus, videatur negari simultas eorum de facto. Et qui dicunt oppositum, scilicet quod per Scripturam negetur compossibilitas, adducant auctoritatem ad hoc, sicut adducuntur auctoritates Commentatoris et philosophorum, qui communius et crebrius allegantur; quia nondum adducta est talis auctoritas, nec puto quod possit adduci.

Secundo dicit quod ponere quod de facto sint simul, adhuc non est contra Scripturam. Quia, sicut Scriptura dicit evacuari fidem, ita et scientiam, et donum linguarum; nec in his ponit aliquam differentiam, nec quoad actum, nec quoad habitum; et eamdem rationem assignat, scilicet (1. *ad Corinth.*, cap. 13, v. 10) : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* et iterum (ibid., v. 12) : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed, secundum omnes Doctores, scientia non evacuatur quoad actum, sed solum quoad modum imperfectionis. Donum autem linguarum, nescio si evacuabitur ibi quoad actum, vel quoad modum, si tamen laus vocalis erit in patria : quia probabile est, si Deus laudatur ibi vocaliter, quod beatus habens donum linguarum, quandoque laudabit eum in una lingua, quandoque in alia, ut sic nihil vacet in eo a laude divina. Evacuabitur tamen quoad necessitatem, sicut Glossa exponit; quia non erit necesse loqui linguis, ubi quilibet cognoscet in Deo quidquid ad ipsum pertinet. Et hoc modo, quantum est ex textu Scripturæ, actus fidei evacuabitur in patria: aut quia imperfectio actus tolletur, et non actus ipse, sicut dictum est de actu scientiæ; aut quia non erit necessarius, sicut nec actus linguarum; visio enim beata excludit necessitatem fidei et actus ejus. Sed, quantum est ex dictis Scripturæ, non excludit, nec possibilitatem, nec actualem simultatem. — Et si dicatur quod immo : quia imperfectio necessario evacuatur, adveniente perfectione; sed imperfectio est de essentia actus fidei; et ideo evacuatur, adveniente perfectione visionis; non sic autem est de actu scientiæ, de cujus essentia non est imperfectio, quamvis sit ei adjuncta pro statu viæ; — dicendum quod hoc non valet : quia ista differentia inter actum fidei et actum scientiæ, in nullo habetur in Scriptura, quæ de pari omnino loquitur de utroque, sicut patet ex serie textus illius capituli 1. *Corinthior.* 13. Et ideo dicere contrarium, non est contra Scripturam. Et sic patet quod in nullo est contra Scripturam, dicere quod actus fidei et visionis possint stare simul.

Tertio dicit quod, licet de facto illi duo actus non stent simul, possent tamen simul stare.

Primum probat. Quia : vel essent duo actus distincti; vel unus. — Non duo. Quia beati clare vident in patria illud quod credunt viatores; propter quod, sicut modo credimus Scripturam a Deo esse inspiratam, sic beati vident Deum inspirasse sanctis dicta Scripturæ; et ideo de hoc non habent actum fidei, sed scientiæ, vel visionis; nec per consequens de veritate dictorum Sacræ Scripturæ. Unde apud eos quasi argumentum est ex per se notis : *Quidquid Deus dixit, vel dicentibus inspiravit, est verum* (et hæc est per se nota, etiam in lumine naturali); *sed Deus dixit vel inspiravit sanctis prophetis et apostolis dicta Scripturæ* (et hæc est etiam per se nota beatis); *ergo dicta Scripturæ sunt vera :* ita quod hæc conclusio est scita a beatis; et cognitio ejus est actus scientiæ, et non fidei, quæ innititur auctoritati, de qua non est evidens quod sit a Deo dicta. Et sic actus fidei, ut distinctus secundum se a beata visione, non est in beatis. — Item (α), nec ut concurrens in unum cum alio. Quia duo habitus non concurrunt ad unum actum, nisi propter concursum mediorum propriorum illis habitibus. Sed proprium medium fidei infusæ non potest concurrere cum medio causante visionem beatam. Ergo, etc. Minor probatur dupliciter. Primo : quia proprium medium fidei infusæ est auctoritas Scripturæ, de qua non est evidens quod sit a Deo dicta; si enim esset evidens ipsam esse a Deo dictam, magis esset medium scientiæ quam fidei; beatis autem non est inevidens, immo est evidens Scripturam esse a Deo dictam, vel inspiratam; ergo proprium medium habitus fidei deficit in beatis in patria. Secundo : quia, dato quod esset ibi tale medium, non tamen concurreret cum medio causante visionem beatam; quia visio beata, cum sit actus præcise supernaturalis, consurgit totaliter et

(α) Auctor posuit argumenta contra secundam conclusionem ante illa quæ primæ opponuntur, sequens ordinem arguentis, qui, primo loco (dist. 31, q. 3) quærit, *Utrum habitus fidei remaneat vel possit remanere in patria*, et postea (ibid. q. 4) examinat, *Utrum fides quantum ad actum possit remanere in patria.*

(α) *Item.* — *ita* Pr.

præcise ex causa supernaturali; et ideo totaliter et præcise est ab essentia divina effective et (α) objective, nullo alio concurrente. Et sic patet primum.

Secundum probat, dicens quod, si beati non viderent nec scirent Scripturam esse a Deo inspiratam, ita quod maneret in eis proprium medium fidei habitus, sic credere et videre, si ponerentur esse duo actus secundum rem, sic possent esse simul. Quod patet : quia actus visionis, et scientiæ acquisitæ, et actus fidei, non habent oppositionem nisi secundum *magis evidens* et *minus evidens*. Actus enim visionis est simpliciter et summe evidens; actus vero scientiæ est mediocriter evidens; actus autem fidei est secundum infimum gradum evidens; et tamen est aliquo modo evidens : cum enim sit actus intellectus positivus, est quædam visio, quamvis obscura. Cui concordat dictum Apostoli, 1. *Corinthior.* 13 (v. 12), ubi sic dicit : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ecce quod utrumque actum dicit esse visionem; sed unam dicit esse claram, quia facie ad faciem; aliam vero dicit esse obscuram, quia per speculum et in ænigmate. Tunc arguitur

Quarto (β) sic: Actus scientiæ et fidei videntur opponi visioni secundum *magis evidens* et *minus evidens;* licet, in hac apparenti oppositione, major videatur esse oppositio actus fidei ad visionem, quam actus scientiæ. Sed actus scientiæ stat in patria cum actu visionis, secundum Doctores. Ergo similiter actus fidei poterit stare in patria cum visione. Quamvis enim sit minus evidens quam actus scientiæ; tamen, ex quo actus scientiæ est compossibilis (γ) cum visione, actus fidei poterit esse compossibilis (δ) cum eadem. Visio enim, vel utrique opponitur, vel nulli. Si utrique, cum nullo potest stare; quia omnis oppositio, magna vel parva, impedit simultatem. Si nulli, qua ratione potest stare cum uno, potest etiam stare cum alio. — Puto autem, inquit, quod nulli eorum opponitur. Quia oppositio formalis, est solum specierum quæ sunt sub eodem genere proximo, id est, sicut albedo et cæteri colores sunt sub colore sicut sub genere proximo, unde sibi opponuntur, et invicem sunt incompossibiles in eodem subjecto; sed colores et sapores, quia non sunt in eodem genere proximo, non opponuntur ad invicem, nec sunt incompossibiles in eodem subjecto. Visio autem beata non videtur esse ejusdem generis proximi cum quocumque alio actu intelligendi, quem habeamus in via, sive sit actus scientiæ, sive fidei : quia visio beata, est supernaturalis actus, non solum quantum ad causam suam, sicut fuit visus datus cæco nato, sed est actus supernaturalis per essentiam; unde nullus actus intelligendi, quem possumus habere ex puris naturalibus, sive scit scire, sive opinari, sive credere, ad quem non necessario requiritur fides infusa, potest esse ejusdem generis proximi cum beata visione. Unde nullam oppositionem habet ad illam, nec secundum se, nec secundum conditiones suas intrinsecas, quæcumque sint illæ; et ideo possunt stare simul. Et sic patet quod actus scientiæ, et fidei, possunt simul stare cum visione beata, dato quod essent diversi actus.

Item : Quorum rationes præcisæ et formales sunt compossibiles, ipsa sunt compossibilia. Sed formales rationes et præcisæ actus credendi, et videndi, seu sciendi, sunt compossibiles. Igitur, etc. Major patet. Minor probatur. Quia videre est assentire rei præsenti in se; scire vero est assentire alicui propter causam, vel propter notitiam causæ; credere autem est assentire alicui propter auctoritatem dicentis; et in his consistit præcisa et formalis ratio eorum. Constat autem quod aliquis potest assentire alicui conclusioni, quia videt eam in se, puta videt lunam eclipsari, et quia scit causam, puta quod ex tali motu interponitur terra inter solem et lunam, et quia audivit a perito astrologo, cui credere consuevit. Igitur, etc.

II. Alia argumenta Durandi. — Ulterius arguit (dist. 31, q. 5) quod imperfectio nullo modo sit de essentia actus credendi, nec alicujus alterius actus.

Primo (α). Quia nulla privatio potest esse de essentia alicujus positivi; quia omne positivum constituitur intrinsece et essentialiter ex solis positivis. Cum igitur actus credendi, et omnis alius actus, sit aliquid positivum, impossibile est quod imperfectio, prout dicit privationem, sit intrinsece de essentia actus fidei, vel cujuscumque alterius actus. Potest tamen esse conditio concomitans; quia minor perfectio deficit a majori perfectione. Et sic imperfectio concomitatur semper et inseparabiliter actum fidei, qui est præcise et totaliter a fide. Deficit enim a perfectione scientiæ et visionis : quia actus visionis tendit in rem sibi actualiter secundum se præsentem; actus vero scientiæ tendit in objectum præsentatum per medium certum et evidens, de cujus certitudine constat ipsi scienti; ab utroque autem horum deficit actus fidei, cui non est præsens objectum nisi per auctoritatem dicentis, de cujus veritate non constat evidenter credenti. Et sic talis imperfectio semper concomitatur actum qui est solius fidei. Dico autem *solius fidei :* quia medium cui fides innititur, potest concurrere cum medio faciente scire, vel cum præsentia objecti; et tunc causatur unus actus ex tribus mediis simul concur-

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *Quarto.* — Om. Pr.
(γ) *compossibilis.* — *componibilis* Pr.
(δ) *compossibilis.* — *componibilis* Pr.

(α) *Primo.* — Om. Pr.

rentibus; qui actus non habet illam imperfectionem quam habet actus qui est a sola fide.

Secundo arguit sic : Sicut ænigma, quod attribuitur fidei, sonat imperfectionem; sic esse ex parte, quod attribuitur scientiæ ab Apostolo, 1. *Corinthior.* 13, sonat imperfectionem. Sed imperfectio non est de ratione actus scientiæ, secundum Doctores. Ergo similiter non est de ratione actus fidei. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo, ad objecta contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod multæ auctoritates Sacræ Scripturæ videntur expresse intendere, et quasi expresse sonare, quod impossibile est fidem remanere in patria. Quod patet : — primo, quia, *Hebræor.* 11 (v. 1), dicitur quod fides est *argumentum non apparentium.* Constat autem quod in patria nihil erit non apparens, de quo fuerit fides in via; et, cum non sit possibile idem esse apparens et non apparens eidem homini simul et semel, apparet quod, secundum mentem Apostoli, fides est incompossibilis visioni et statui patriæ. — Secundo, quia, 2. *Corinthior.* 5 (v. 6 et 7), dicitur : *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino* (α); *per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex qua auctoritate, cum glossis sanctorum, habetur primo, quod fides facit hominem peregrinari a Deo; secundo, quod facit ambulare et tendere in Deum quasi in aliquid distans. Constat autem quod illa duo sunt incompossibilia statui beatifico : quia beati non peregrinantur a Deo, sed sunt ei præsentes, et Deus est eis præsens per speciem; nec tendunt in Deum aut ambulant, sed quiescunt in Deo. Unde Glossa, super prædicto verbo, sic dicit: *Qui peregrinatur et per fidem ambulat, nondum est in patria, sed in via.* — Tertio, quia, 1. *Corinthior.* 13 (v. 12), Apostolus comparat cognitionem fidei cognitioni speculari et ænigmaticæ, cognitionem vero patriæ cognitioni faciali; constat autem quod illæ duæ sunt incompossibiles in eodem, respectu ejusdem objecti, potissime per idem medium, quod est ratio assentiendi; per idem autem medium assentit fides et beatifica visio, scilicet per primam veritatem. Item, ibidem (v. 11), comparat cognitionem fidei cogitationi parvuli, cognitionem vero patriæ sapientiæ virili; constat autem, secundum eum, illas duas esse incompossibiles; unde dicit quod secunda evacuat primam; hoc autem non est, nisi propter incompossibilitatem. — Quarto, quia cuilibet habenti fidem est aliquid sperandum in futurum, juxta illud *Hebræor.* 11 (v. 1) : *Fides est substantia sperandarum rerum.* Sed, secundum quod dicit Apostolus, visio excludit exspectationem et spem : *Roman.* 8 (v. 24), *Spes quæ videtur, non est spes.* Glossa : *Res sperata quæ videtur, non est subjecta virtuti spei, quæ non est nisi de non apparentibus; et vere non, quia contra rationem spes hæc diceretur : « nam, quod videt quis, quid sperat ? » id est, cur vel quomodo dicitur sperare? quasi dicat* (α) : *nullo modo.* — Hæc Glossa. — Ex quibus auctoritatibus apparet quod dicere fidem esse compossibilem visioni beatificæ, non consonat Sacræ Scripturæ. Et multo minus dictis Sanctorum. Unde Gregorius, in Homilia super Joannem, exponens illud Joannis 20 (v. 29), *Quia vidisti me, Thoma*, etc., sic dicit : *Cum Paulus Apostolus dicat, « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, » profecto liquet; quia* (β) *quæ apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur : « Quia vidisti me, Thoma, credidisti? » Sed aliud vidit, et aliud credidit. Hominem vidit, et Deum confessus est.* — Hæc ille. — Et similia dicunt Augustinus (tract. 121 in Joan.) et alii sancti, innitentes dictis Apostoli, 1. *Corinthior.* 13, et *Hebræor.* 11, et aliis locis. Unde sequitur quod vel sancti false exponunt et false intelligunt Apostolum; vel quod, secundum Apostolum, fides virtus sit incompossibilis statui beatifico et visioni patriæ. — Ex quibus patet quod **primum dictum** arguentis, quo asserit compossibilitatem fidei cum visione patriæ non repugnare dictis Sacræ Scripturæ vel determinationibus sanctorum, est omnino falsum et novum.

Secundo, dicitur quod **secundum dictum** ejus, quo asserit quod dicere quod fides simul stet cum visione beatifica non est contra Sacram Scripturam, aut contra dicta Scripturæ, — est omnino falsum. Quod patet : nam, cum compossibilitas habitus fidei cum visione beatifica negetur in Sacra Scriptura, multo plus eorum simultas actualis; quia quæcumque impossibile est simul esse, nunquam simul sunt. Et tunc

Ad primam sui dicti probationem, dicitur quod, licet ex dictis Apostoli in decimotertio capitulo 1æ *Corinthior.* non possit evidenter deduci quod habitus fidei plus evacuetur quam habitus scientiæ,

(α) *et.* — Ad. Pr.

(α) *dicat.* — Om. Pr.
(β) *quia.* — *quæ* Pr.

vel donum prophetiæ, aut linguarum; tamen, ex dictis ejusdem Apostoli in aliis locis, et ex glossis sanctorum exponentium illud capitulum Apostoli et alia dicta ejus, manifeste patet quod aliter evacuabitur habitus fidei quam habitus scientiæ. Unde Glossa ordinaria, ibidem, sic dicit : *Ut dicit Augustinus, libro de Doctrina Christiana* (lib. 1, cap. 38), « *fidei succedit species, quam videbimus; et spei succedet beatitudo ipsa, ad quam perventuri sumus; charitas vero augebitur potius* », *nec aliquid ei succedet, destruetur tamen inquantum est imperfecta, quia desinet esse imperfecta et ex parte, sed nec ipsa, nec ejus actus destruetur. Omne ergo quod ex parte est, destruetur, vel ex toto ut fides et spes, vel ex parte ut scientia, cujus actus et modus destruetur et charitas etiam, cujus modus quidem tolletur, sed non ipsa, nec ejus actus, nec quidem modus.* — Hæc Glossa.

Quomodo autem cessabit prophetia in patria, ostendit sanctus Thomas, in *Postilla* super decimumtertium capitulum 1. *Corinthior.* (lect. 3), dicens : « In futura gloria prophetia locum non habebit propter duo. Primo quidem, quia prophetia respicit futurum; status autem ille non exspectabit aliquid in futurum, sed ibi erit finale complementum omnium eorum quæ ante fuerant prophetata; unde in Psalmo (47, v. 9) : *Sicut audivimus*, scilicet per Prophetas, *ita et vidimus* præsentialiter *in civitate Domini virtutum.* Secundo, quia prophetia est cum cognitione figurali et ænigmatica, quæ cessabit in patria; unde dicitur, *Numeror.* 12 (v. 6) : *Si quis fuerit inter vos propheta, per somnium aut in visione loquar ad eum.* » — Hæc ille. — Verumtamen huic secundæ rationi non multum innitendum est. Quia, sicut ipse dicit, 3 p., q. 7, art. 8, in solutione primi, « per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ est per somnium et in visione : quia divina pervenerunt ad Moysem, qui palam et non per ænigmata Deum vidit; qui tamen propheta dictus est, secundum illud *Deuteronomii*, ult. (v. 10) : *Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses.* » — Hæc ille. — Quod autem objicitur de Christo, qui cum beatitudine habuit donum prophetiæ, solvit sanctus Thomas, ibidem, in solutione secundi, dicens : « Fides est eorum quæ non videntur ab ipso credente; similiter spes est eorum quæ non habentur ab ipso sperante. Sed prophetia est eorum quæ sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viæ. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia (α). » — Hæc ille. — Item, de hoc, 2^a $2^{æ}$, q. 174, art. 5, ubi quærit utrum aliquis gradus prophetiæ sit in beatis, arguit sic, tertio loco : « Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor; et tamen ipse prophetam se nominat, Matth. 13 (v. 57), ubi dicitur : *Non est propheta sine honore, nisi in patria sua.* Ergo comprehensores et beati possunt dici prophetæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Christus simul erat comprehensor et viator. Inquantum ergo fuit comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solum inquantum erat viator. » — Hæc ille. — De aliis autem beatis est alia ratio. Unde, ibidem (in corpore articuli), sic dicit : « Prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul exsistentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius cognitionis : quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus; et adhuc erit (α) magis procul, si hoc sit per figuras corporalium rerum quam per intelligibiles effectus; et talis maxime est (β) visio prophetica, quæ fit per similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud 2. *Corinthior.* 5 (v. 6) : *Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur a Domino.* Neutro autem modo beati sunt procul. Unde non possunt dici prophetæ. » — Hæc ille.

Qualiter autem habitus scientiæ destruetur, et potissime habitus scientiæ divinorum, ostendit sanctus Thomas, in prædicta *Postilla* (lect. 3), ubi, recitatis et improbatis quibusdam opinionibus, sic concludit : « In anima remanet scientia post corporis mortem, quantum ad species intelligibiles, non autem quantum ad inspectionem phantasmatum, quibus anima separata non indigebit, habens esse et operationem absque corporis communione. Et secundum hoc, Apostolus dicit quod *scientia destruetur*, scilicet quantum ad conversionem ad phantasmata. Unde, Isaiæ 29 (v. 14), dicitur : *Peribit sapientia a sapientibus, et intellectus prudentium abscondetur.* » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 89, art. 5, determinat quod habitus scientiæ, quantum ad illud quod habet in viribus sensitivis, non manet in anima separata; sed quantum ad illud quod habet in intellectu, remanet in anima separata. Item, ibidem, arguit sic, primo loco : « Dicit Apostolus, 1. *Corinthior.* 13 (v. 8) : *Scientia destruetur.* » Ecce argumentum. Respondit : « Dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem (γ) inducit : *Nunc cognosco ex parte.* » — Hæc ille. — Et intellige quod actus scientiæ destruitur in anima separata, quantum ad hoc quod requirit conversio-

(α) *prophetia.* — *prophetiæ* Pr.

(α) *adhuc erit.* — *ad hæc et* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *probationem.* — *improbationem* Pr.

nem ad phantasmata. Beati autem, post corporis resumptionem, poterunt intelligere et uti habitu scientiæ in corpore acquisitæ, duplici modo : scilicet cum conversione ad phantasmata, et sine conversione. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 11, art. 2, sic dicit : « Christus, in statu ante passionem, fuit simul viator et comprehensor. Et præcipue quasdam conditiones viatoris habuit ex parte corporis, inquantum fuit passibile; conditiones vero comprehensoris maxime ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur; unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit in corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subjecta, et ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ, post resurrectionem, et ante, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc quidem oportet dicere de anima Christi, quæ plenissime habuit facultatem comprehensoris. » — Hæc ille. — Et, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. » — Hæc ille. — Et idem dicendum est de aliis beatis, post resurrectionem, quod utroque modo poterunt uti habitu scientiæ acquisitæ.

Quomodo autem donum linguarum evacuetur in patria ostendit sanctus Thomas, in *Postilla* super decimumtertium 1. *Corinthior.* (lect. 3), dicens : « Cum dicitur, *Linguæ cessabunt,* non est intelligendum quantum ad ipsa membra corporea, quæ linguæ dicuntur : quia, ut dicitur, 1. *Corinthior.* 15 (v. 52), *Mortui resurgent incorrupti,* absque diminutione membrorum. Nec est etiam intelligendum quantum ad usum linguæ corporeæ : est enim futura in patria laus vocalis, secundum illud Psalmi (149, v. 6), *Exaltationes* (α) *Dei in guttere eorum,* ut Glossa ibidem exponit. Est ergo intelligendum quantum ad donum linguarum, quo scilicet aliqui in primitiva Ecclesia variis linguis loquebantur, ut dicitur, *Act.* 2 (v. 4). In futura enim gloria, quilibet quamlibet linguam intelliget; unde non erit necessarium loqui variis linguis : nam etiam a primordio generis humani, ut dicitur, *Genes.* 11 (v. 6), *Erat populus unus et unum labium omnibus;* quod multo magis erit in ultimo statu, in quo erit unitas consummata. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod beati scient loqui variis linguis, etc., — non valet. Quia, sicut beati cognoscent ea quæ prius viatores cognoverunt, sed non eodem habitu (nam in via cognoscunt articulos per fidem, in patria vero per lumen gloriæ); ita, proportionaliter, dum erant in via, habebant donum habituale linguarum, quo poterant intelligere et loqui omnem linguam, in patria vero scient loqui et intelligere omnem linguam, non ex priori habitu, sed per lumen gloriæ, quo cognoscent omnia pertinentia ad suam beatitudinem.

Ad secundam probationem illius secundi dicti, dicitur quod cum ex parvulo fit vir, non evacuantur naturales potentiæ, nec perfecti habitus, si quos prius habuit, dum esset parvulus; quia imperfectio non est de ratione talium. Evacuatur tamen imperfectio ætatis, et potentiarum, et habituum, et actuum. Et etiam actus et habitus de quorum ratione est imperfectio, evacuantur, si qui præcesserunt : ut sunt falsæ opiniones, et falsa judicia. Sic in patria evacuabitur imperfectio præcedens. Et quia imperfectio est de ratione fidei et spei, non autem de ratione scientiæ aut charitatis, ideo oportet evacuari fidem et spem; non autem oportet charitatem aut habitum scientiæ evacuari; quia imperfectio concomitans prædictos habitus in via, non erat de ratione talium habituum, sed accidebat eis aliunde. De hoc visum est in probatione primæ conclusionis; item in probatione secundæ. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 67, art. 6, sic dicit : « Quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse; sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem amor est, de cujus ratione non est aliqua imperfectio : potest enim esse habiti et non habiti, visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 67, art. 3, in solutione primi, sic dicit : « Fides est nobilior scientia ex parte objecti, quia objectum fidei est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visionem, sicut repugnat ei modus fidei. » — Hæc ille. — Cum autem dicit arguens, quod ista differentia non habetur ex Sacra Scriptura; — dicitur quod hoc est falsum. Nam Scriptura dicit (*Hebræor.* 11, v. 1) quod fides est de non apparentibus; et per consequens habet imperfectionem annexam ex sua ratione formali. Item, Scriptura dicit quod fides habet annexam peregrinationem a Deo (2. *Corinthior.* 5, v. 6 et 7), ut supra dictum est (in responsione ad primum).

Ad tertiam probationem dicitur quod Scriptura non exponit seipsam ad sensum (α) arguentis, scilicet quod fides solum evacuetur quoad actum, et non quoad habitum; immo ad oppositum : quia ex Scriptura habetur quod habitus fidei de sua ratione includit imperfectionem ex parte subjecti, et quod beatitudo excludit imperfectionem a subjecto; et sic oportet quod excludat habitum fidei et spei. De hoc

(α) *Exaltationes.* — *Exultationes* Pr.

(α) *sensum.* — *assensum* Pr.

sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 67, art. 4, sic dicit : « Illud quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto (α) : sicut patet quod motus in sui ratione importat imperfectionem subjecti; est enim *actus exsistentis in potentia, inquantum hujusmodi* (β) (3. *Physicorum*, t. c. 6); unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam aliquid jam factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur. Et ideo, quando habebitur illud quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit. » — Hæc ille. — Et simile dicit, in præcedenti articulo, de fide : « Fides, inquit, in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, etc., » sicut recitatum est in prima conclusione. — Præterea : Ad quid remaneret habitus fidei sine actu, et sine possibilitate exeundi in actum? De hoc sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 5, arguit sic (arg. 3) : « Substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia : potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit (γ) possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Virtutibus*, quæstione *de Spe*, art. 4, ubi arguit sic, undecimo loco : « Actus virtutis videtur non solum facere vel velle facere quod ad virtutem pertinet, quando facultas adest; sed etiam velle facere, si facultas adesset. Actus enim justitiæ est velle reddere pecuniam debitam, etiamsi eam quis non possit habere. Sed sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem exspectare, etiamsi eam non haberent. Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod objectum alicujus virtutis potest deesse dupliciter. Uno modo, cum possibilitate habendi; et sic, etiam objecto non habito, potest esse virtus, et actus virtutis, sub hac conditione, si facultas adesset. Alio modo, cum impossibilitate habendi; et sic nec habitus nec actus manet; frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur objectum spei in patria; quia nunquam de cætero erit possibile beatitudinem esse futuram. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de spe, ita proportionaliter potest dici de fide, ut patuit supra.

Tertio, dicitur quod **tertium dictum** ejus, quo dicit quod habitus fidei possit stare sine actu in patria, falsum est, et male probatum.

Et ad primam probationem dicitur primo, quod non omnes Doctores assentiunt, immo multi negant, Paulum in raptu vidisse divinam essentiam, sed habuisse quamdam visionem mediam inter cognitionem beatorum et cognitionem viatorum; sicut recitat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 13, art. 2, et 2ª 2æ, q. 175, art. 3. — Dicitur secundo quod, concesso quod Paulus in illo raptu viderit divinam essentiam (sicut tenet beatus Thomas in locis allegatis, post Augustinum, in libro *de Videndo Deum*, cap. 13 (α), et 12. *super Genes. ad litteram*, cap. 28 (β), et habetur in Glossa 2. *Corinthior.* 12), nondum est bene manifestum utrum Paulus aut Moyses (qui, consimiles in raptu, adhuc viventes, ab Augustino asseruntur vidisse divinam essentiam nude et clare) (γ) in tali raptu habuerint habitum fidei aut spei, vel pro illo raptu fuerit eis subtractus; quia sanctus Thomas, 2ª 2æ (q. 175, art. 3), videtur dicere quod habitus fidei stetit in Paulo cum visione divinæ essentiæ, non autem actus fidei. Arguit enim sic, tertio loco : « Fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur, 1. *Corinthior.* 13. Sed Paulus in illo statu et raptu habuit fidem et spem. Ergo non vidit divinam essentiam. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen in eo simul fidei habitus. » — Hæc ille. — Et ad declarationem hujus solutionis, præmittit, in solutione secundi, sic dicens : « Divina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalmo (35, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formæ immanentis; et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cujusdam passionis transeuntis; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit beatus simpliciter, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. » — Hæc ille. — Simile ponit, *de Veritate*, q. 13, art. 2, ubi arguit sic, quinto loco : « Paulus in raptu habuit fidem et spem. Sed ista non possunt stare cum visione Dei per essentiam : quia *fides est non apparentium*, ut dicitur, *Hebræor.* 11 (v. 1); et *quod quis videt, quid sperat?* ut dicitur, *Roma-*

(α) *perfecto.* — Om. Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *amittit.* — *autem* Pr.

(α) *cap.* 13. — Om. Pr.
(β) *cap.* 28. — Om Pr.
(γ) *et.* — Ad. Pr.

nor. 8 (v. 24). Igitur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod adveniente plena visione, recedit fides. Unde, secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam, non fuit ibi fides. Fuit autem ibi visio Dei per essentiam, secundum actum, non secundum habitum gloriæ. Unde e converso, fides fuit ibi secundum habitum, non secundum actum ; et similiter spes. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur velle quod habitus fidei et spei possunt simul esse cum visione divinæ essentiæ, non beatifica simpliciter, quæ scilicet causatur a lumine divinæ gloriæ inhærente intellectui per modum passionis, non autem per modum habitus; non autem possunt stare cum visione divinæ essentiæ beatifica simpliciter, quæ scilicet procedit a lumine gloriæ inhærente per modum habitus. In multis autem aliis locis videtur dicere quod habitus fidei nullo modo potest stare cum visione qualicumque; immo, quod, sicut aliquid quam cito desinit esse coloratum vel lucidum, eo facto desinit esse objectum visus, ita, quamcito Deus, vel res credita, incipit esse apparens vel visa, eo facto desinit esse objectum fidei; et sic impossibile est fidem esse de visis aut scitis, sicut potentiam visivam esse respectu non colorati vel non lucidi. Et de hoc satis diffuse visum est, dist. 25. Et ista via, quæ multum apparet probabilis, haberet dicere quod nec Moyses, nec Paulus, in suis raptibus habebant (α) habitum fidei, sed eis subtractus fuit pro tempore raptus; et iterum, post raptum, fuit eis restitutus. Vel, si habitus fidei remansit tempore raptus, procul dubio ille habitus pro tunc non habebat rationem fidei in actu, sed forte in potentia, respectu Dei visi; quia in Deo non erat pro tunc formalis ratio objecti fidei. Poterat tamen habere rationem fidei respectu aliorum objectorum non visorum : sicut idem habitus numero, primo habet rationem fidei respectu hujus veritatis, *Deus est unus,* in non habente demonstrationem ad illam, sed adhærente dictæ veritati ex sola auctoritate Dei revelantis (β); et postea, adveniente probatione demonstrativa illius veritatis, idem habitus desinit esse fides respectu prædictæ veritatis, quia jam dicta veritas perdidit formalem rationem objecti fidei, scilicet esse non visum et non apparens.

Ad secundam probationem illius dicti, negatur antecedens, tanquam omnino falsum. Et ad ejus probationem, dicitur quod ille qui acquisivit habitum fidei circa futuras eclipses solis ex dictis alicujus astrologi, dum præsentialiter videt aliquam eclipsim ab astrologo prædictam, talis habitus perdit rationem fidei circa illam eclipsim actualiter visam et apparentem; potest tamen habere rationem fidei circa alias eclipses futuras, vel alia prædicta ab astrologo. Et licet taliter habituatus assentiat fortius quam ante dictis talis astrologi, hoc non est per habitum fidei præcedentem, sed aliunde, utputa propter experientiam veritatis dictorum suorum, aut propter alia; quia non omne credere causatur ex habitu fidei, ut alias dictum est (dist. 24). Et de hoc in simili dicit sanctus Thomas, *de Virtutibus,* quæstione *de Spe,* art. 4 : « Si, inquit, subtraheretur principale objectum spei secundum quod est virtus theologica, ita scilicet quod beatitudo æterna non sit jam futura, sed habita, cessat spes quæ est virtus theologica. Possunt tamen sancti sperare aliqua, inhærendo divino auxilio, ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei, non autem secundum propriam rationem spei quæ est virtus theologica. Et hujus exemplum econtrario in aliis apparet. Charitatis enim principale objectum est Deus; unde quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem charitatis diligit proximum in Deo; sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum aliam rationem, non tamen per virtutem charitatis, cujus species solvitur, remoto principali objecto. » — Hæc ille. — Ita, in proposito, dico de fide et actu credendi. — Potest etiam dici ad argumentum hoc, quod solum concludit quod habitus fidei potest stare cum visione non procedente ab habitu. Et hoc concedit supra sanctus Thomas (2ª 2æ, q. 175, art. 3; et, *de Veritate,* q. 13, art. 2). Sed visio beatifica procedit a lumine gloriæ se habente per modum habitus.

Ad tertiam probationem, dicitur quod habitus opinativus actu non potest stare cum actu visionis, nec cum actu scientiæ, prout communiter tenetur. Et ideo negatur antecedens. Et ad ejus probationem sæpe responsum est, dist. 25 : quia in subjecto scientiæ nulla media topica possunt causare habitum opinativum in actu; sed vel nullum novum habitum causant, sed solum augent habitum scientiæ præexsistentem; vel, si causant alium habitum, ille non est opinativus in actu, sed solum in potentia, scilicet si esset sine habitu scientiæ. — Dicitur secundo, quod, concesso quod habitus fidei vel opinionis posset stare cum actu visionis, non propter hoc sequitur quod possit stare cum visione beatifica simpliciter : quia illa requirit lumen gloriæ perficiens intellectum per modum habitus, et non per modum passionis, ut supra dictum est (in respons. ad primam probationem); major autem est repugnantia habitus fidei ad habitum gloriæ, quam ad actum gloriæ sine habitu (α). — Dicitur tertio, quod visio beatifica simpliciter, non potest esse sine habituali lumine gloriæ; sed visio divinæ essentiæ non beatifica simpliciter, potest esse sine tali habitu, non tamen sine lumine inhærente per modum passionis. Et talem visionem divinæ essentiæ habuit

(α) *habebant.* — *habebat* Pr.
(β) *revelantis.* — *reverentis* Pr.

(α) *sine habitu.* — *sive habitum* Pr.

Moyses, et Paulus, in raptu, ut dictum fuit supra (ibid.); non autem primam. — Dicitur quarto, quod habitus fidei non potest esse cum habitu gloriæ, nec per instans, nec per tempus, in eodem subjecto. Sed habitus fidei, juxta primam viam sancti Thomæ, potest simul esse in eodem cum lumine gloriæ inhærente per modum passionis, per instans et per tempus; licet alia via superius tacta appareat mihi pro nunc probabilior, quæ ponit quod habitus fidei est incompossibilis visioni divinæ essentiæ, sive sit beatifica, sive non : omnis enim visio tollit fidem respectu ejusdem objecti.

Ad quartam probationem respondit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 67, art. 5, ubi arguit sic (arg. 2) : « Fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud *Ephesior.* 1 (v. 18) : *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei.* Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in Psalmo (35, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei remaneat cum lumine gloriæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum; unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus. » — Hæc ille.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta igitur contra primam conclusionem inducta, restat dicere. Et ideo

Ad primum dictum dicitur quod ex Sacra Scriptura habetur expresse quod actus fidei, qui est credere, et actus gloriæ, qui est videre, oppositionem habent, et consequenter incompossibilitatem simul essendi in subjecto (α). Auctoritates vero ad hoc facientes, superius allegatæ sunt, in principio articuli.

Ad secundum dictum dicitur quod responsio ibidem recitata, sufficiens est. Et ad ejus improbationem, dictum est supra (§ 1, ad 2am probat. secundi) : quia illa differentia quam ponimus inter actum fidei et actum gloriæ, habetur expresse ex Sacra Scriptura; et licet non posset haberi expresse ex illo capitulo decimotertio 1. *Corinthior.*, est tamen et habetur in multis aliis locis recitatis.

Ad tertium dictum dicitur quod male et insufficienter probat possibilitatem actus fidei cum actu visionis beatificæ; quia innititur falso fundamento, scilicet quod actus visionis, et actus fidei, vel scientiæ, non opponantur nisi secundum *magis* et *minus evidens*, et nullo modo *contrarie*, vel *privative*, vel *contradictorie*. Hujus enim oppositum ponit sanctus Thomas in multis locis. Nam, 3. *Sentent.*, dist. 31, q. 2, art. 1, qla 1, arguit sic (arg. 2) : « Nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed gloria non est contraria fidei. Ergo, adveniente gloria, non evacuatur fides. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, quamvis visio gloriæ non sit contraria fidei quantum ad illud quod habet de cognitione, est tamen sibi contraria quantum ad illud quod habet de ænigmate; et ex hac parte eam expellit. » — Hæc ille. — Item, tertio loco, arguit sic : « Perfectum et imperfectum circa ea quæ sunt diversa specie, bene se compatiuntur in eodem; sicut quod homo habeat perfectam geometriam, et imperfectam grammaticam. Sed visio gloriæ et fides sunt alterius speciei. Ergo visio gloriæ non expellit fidem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod perfectio et imperfectio (α) cognitionis circa diversa bene se compatiuntur, sed non circa idem; et ideo aliquis potest habere simul perfectam cognitionem de his quæ pertinent ad unum, et imperfectam de his quæ pertinent ad aliud. Sed non est simile in proposito : quia fides et visio gloriæ est de eodem. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 67, art. 3 : « Oppositio, inquit, est per se et propria causa quod unum excludatur ab alio, etc., » ut recitatum est in prima conclusione. Ex quibus patet quod actus fidei et visio gloriæ opponuntur *privative* vel *contrarie,* et non solum secundum *magis* et *minus evidens;* quia fides importat privationem visionis et evidentiæ. — Et cum dicit arguens, quod fides habet aliquid de evidentia, cum sit quædam visio, secundum Apostolum dicentem (1. *Corinthior.* 13, v. 12) : *Videmus nunc*, etc.; — respondit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2 (qla 1), in solutione primi, quod visio ab Apostolo large accipitur, secundum quod largo modo et improprie omnis cognitio visio dicitur. Et de hoc diffuse dictum est supra, dist. 25, ubi visum est quæ cognitio intellectiva proprie dicitur visio, et quæ non. Item, 2ª 2æ, q. 1, art. 4, in solutione secundi, sic respondit ad dictum Apostoli : « Dicendum, inquit, quod ea quæ sunt fidei, possunt dupliciter considerari. Uno modo, in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit; non enim crederet, nisi videret ea credenda esse, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi (β). » — Hæc ille. — Et intellige quod

(α) subjecto. — objecto Pr.

(α) *et imperfectio.* — Om. Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

fidelis videt talia esse credenda, accipiendo large et improprie visionem. — De prædictis sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 14, art. 9, sic dicit : « Quandocumque deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat. Unde quamcito aliquid incipit esse præsens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei, etc., » ut recitatum fuit dist. 25 (art. 3, § 1, I, ad 1um).

Ad quartum dictum, quo dicit quod visio gloriæ nullo modo opponitur actui fidei, nec scientiæ, etc., — dicitur primo, quod oppositio formalis non solum est inter formas contentas sub eodem genere proximo, immo inter formas alterius et alterius generis proximi. Quod patet : nam genus dividitur per differentias oppositas formaliter; ergo quæcumque species, vel formæ specificæ, cadunt sub alia differentia generis remoti, includunt in sua ratione oppositas differentias formaliter. Unde qualitates spirituales, et qualitates corporales, licet non contineantur sub eodem genere proximo, sed sub diversis, habent tamen formalem oppositionem inter se; sicut albedo et scientia; quia de ratione albedinis est extensio et divisibilitas, de ratione vero scientiæ est indivisibilitas et inextensio. Hujus etiam falsitas patet : nam non solum una species opponitur alteri, immo unum genus opponitur alteri, ut vitium virtuti; et consequenter, omnia contenta sub genere vitii, opponuntur cuilibet contento sub genere virtutis, secundum rationem sui generis. De hoc sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 35, art. 4, sic dicit : « Sicut dicitur in 10. *Metaphysicæ* (t. c. 13 et 14), contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est et specialis et generalis. Unde contingit aliqua esse contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et aliqua secundum formam speciei, sicut justitia et injustitia, etc. » Vide totum articulum. — Dicitur secundo, quod si iste modus arguendi valeat, probaretur quod nulla virtus theologica, cum sit per essentiam forma supernaturalis, haberet aliquod vitium sibi formaliter oppositum. Cujus falsitas de se patet : nam fidei opponitur infidelitas; spei, desperatio et præsumptio; charitati, odium Dei, odium proximi, et multa alia; sicut ostendit sanctus Thomas, 2a 2æ, q. 10, 11, 12, 13; et 20, 21; et 34, 35, 36, usque 43. — Dicitur tertio, quod dubium est utrum visio gloriæ sit alterius generis proximi ab aliis intellectionibus creatis non beatificis; quia sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 14, sic dicit : « Sciendum, inquit, est, quod omnes formæ intelligibiles, sunt unius generis, et quantumcumque res quarum sunt, sint diversorum generum : omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt, etc. » Quidquid autem sit de hoc, apparet, ex primis duobus dictis, quod argumentum non valet.

Ad quintum dictum, negatur minor. Nam de ratione actus credendi non solum et præcise est quod assentiatur alicui enuntiabili propter auctoritatem dicentis, immo quod tale enuntiabile non sit apparens assentienti, nec visum ab illo. Hoc autem non est compossibile actui visionis, vel scientiæ.

Et sic patet ad argumenta contra primam conclusionem et secundam.

II. Ad alia argumenta Durandi. — Ad argumenta ultimo inducta, quibus nititur (α) probare quod imperfectio sumpta pro privatione, vel negatione, nullo modo sit de essentia aut de ratione actus credendi, restat nunc dicere. Et quidem

Ad primum dicitur quod nulla privatio, aut negatio, est de essentia alicujus actus vel entis positivi, quasi pars integralis, aut essentialis : quia, sicut ex non substantiis non fit substantia, ita nec ex non entibus fit ens, nec ex ente et non ente constituitur ens. Potest tamen aliqua privatio, vel negatio, pertinere ad essentiam vel rationem alicujus positivi, tanquam designativum essentiæ per modum extrinsecæ differentiæ, et quasi illud sine quo essentia nec esse potest nec concipi. Et hoc manifeste ostendit Aristoteles, 10. *Metaphysicæ,* in illo capitulo, *Prima vero contrarietas* (t. c. 15, etc.); et sanctus Thomas, in *Scripto* super eodem loco (lect. 6), ubi dicit (β) : « Primo proponit quod principium contrarietatis est privatio et habitus, dicens quod *prima contrarietas est privatio et habitus;* quia scilicet in omni contrarietate includitur privatio et habitus. Sed non omnis privatio est contrarium; quia privatio dicitur multipliciter. Aliquando enim quodcumque non habens quod natum est habere, dicitur privatum esse. Sed talis privatio non est contrarium, quia talis privatio non ponit aliquam naturam oppositam habitui, licet supponat subjectum determinatum. Sed privatio dicitur esse contrarium, quandocumque fuerit perfecta privatio. Cum autem privatio secundum id quod est non recipiat magis et minus, non potest dici perfecta privatio, nisi ratione alicujus naturæ quæ perfectam distantiam habeat ad habitum : sicut non omnis privatio albi est contraria albo; sed privatio maxime distans ab albo, quam oportet fundari in aliqua natura ejusdem generis, quæ maxime distet ab albo; et sic dicimus quod nigrum est contrarium albo (γ). Deinde ostendit qualiter ab illa prima contrarietate alia derivetur, dicens quod alia contraria dicuntur secundum habitum et privationem diversimode. Quædam enim dicuntur contraria in eo quod habent in se inclusam privationem et habitum, sicut album et nigrum, calidum et frigidum; alia vero per hoc quod faciunt actu privationem et habitum, sicut calefaciens et infrigidans; alia per

(α) *nititur.* — *innititur* Pr.
(β) *dicit.* — Om. Pr.
(γ) *Hæc ille.* — Ad. Pr.

hoc quod (α) sunt virtute activa (β) privationis et habitus, sicut calefactivum et frigefactivum; alia vero per hoc quod sunt acceptiones dictorum, sicut calefieri et infrigidari; aut per hoc quod sunt abjectiones eorumdem, sicut corruptio caliditatis (γ) et frigiditatis. Et non solum aliqua dicuntur contraria per hoc quod habent dictas habitudines ad prima dicta contraria, sed etiam per hoc quod habent habitudines easdem ad contraria sequentia : ut si dicam quod ignis et aqua sunt contraria, quia habent calidum et frigidum, quæ dicebantur esse contraria per hoc quod includunt privationem et habitum. » — Hæc ille. — Item, post, sic dicit : « Cum quatuor (δ) modis aliquid opponatur alicui : uno modo, ut contradictio, sicut non sedens sedenti; alio modo, ut privatio, sicut cæcum videnti; alio modo, ut contrarietas, sicut nigrum albo; quarto modo, ut ad aliquid, ut filius patri; inter oppositionis genera primum est contradictio. Cujus ratio est, quia contradictio includitur in omnibus aliis, sicut prius et simplicius. Opposita enim secundum quodcumque genus oppositionis impossibile est simul exsistere. Quod contingit ex hoc quod alterum oppositorum de sui ratione habet negationem alterius : sicut de ratione cæci est quod sit non videns; et de ratione nigri, quod sit non album; et de ratione filii, quod non sit pater ejus cujus est filius. » — Hæc ille. — Et in sequentibus ejusdem capituli, frequenter dicit quod in omni contrarietate includitur privatio et habitus. Ex quibus patet quod cum quodlibet extremum contrarietatis sit entitas positiva, non est inconveniens privationem, aut negationem, esse de ratione alicujus formæ positivæ : non tanquam partem ejus essentialem, aut integralem; sed tanquam partem rationis, designativam et characterizativam essentiæ, ad modum differentiæ extrinsecæ. Cum etiam Aristoteles, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 14, etc.), prolixe deducat omne genus dividi per contrarias differentias, et in omni contrarietate includi privationem et habitum, ut dictum est; et cum eædem sint differentiæ diffinitivæ generis, et constitutivæ specierum; sequitur quod differentiæ constitutivæ specierum positivarum, in sua ratione includunt privationem quandoque.

Ad secundum dicitur quod similitudo penitus in hoc non valet. Quia imperfectio consequens scientiam viatoris, ut puta quod est ex parte, nullo modo ponitur in diffinitione scientiæ; et sic non est de ratione scientiæ. Sed ænigma ponitur in diffinitione fidei; et ideo est de ratione fidei. Et sic patet quod ista nova phantasia Durandi, tam laboriose adinventa, parum movet contra antiquam sancti Thomæ veritatem.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *activa.* — *semina* Pr.
(γ) *caliditatis.* — *calefacientis* Pr.
(δ) *quatuor.* — *decem* Pr.

Ad argumentum pro quæstione, responsum est in probatione primæ conclusionis, ubi dictum est quod cognitio perfecta ex parte subjecti, et cognitio imperfecta ex parte subjecti, respectu ejusdem cognoscibilis, sunt incompossibiles in eodem subjecto. Hoc autem modo se habent fides et visio, ut sæpe dictum est.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM EX ACTIBUS HUMANIS ACQUIRANTUR HABITUS VIRTUTUM IN APPETITU SENSITIVO SUBJECTIVE EXSISTENTES, PUTA IN CONCUPISCIBILI, VEL IRASCIBILI.

Circa trigesimamtertiam distinctionem 3. *Sententiarum*, quæritur : Utrum ex actibus humanis acquirantur habitus virtutum, in appetitu sensitivo subjective exsistentes, puta in concupiscibili, vel irascibili.

Et arguitur quod non : Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtutis autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in appetitu sensitivo seu sensualitate. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis; ac, per hoc, nec ex actibus humanis potest in eo generari habitus virtutis.

In oppositum arguitur sic. Nam Philosophus (3. *Ethicorum*, cap. 10) dicit de temperantia et fortitudine, quod *sunt partium irrationalium.* Partes autem irrationales, sunt irascibilis et concupiscibilis, quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo virtutes aliquæ sunt ibi subjective. Philosophus etiam dicit, 2. *Ethicorum* (cap. 1), tales virtutum habitus causari ex humanis actibus. Igitur conclusio vera.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod aliquæ virtutes morales**

sunt subjective in appetitu sensitivo, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem.

Hanc probat sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 56, art. 4, ubi sic dicit : « Irascibilis et concupiscibilis dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum se, inquantum sunt partes appetitivæ sensitivæ. Alio modo, possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natæ sunt rationi obedire. Primo modo non competit eis quod sint subjectum virtutis. Sed secundo modo irascibilis, vel (α) concupiscibilis, potest esse subjectum virtutis humanæ : sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem (β). In his autem potentiis virtutes necesse est ponere. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est mota ab alia, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum : sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his ergo circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motæ (γ), necesse est ut aliquis habitus, perficiens ad bene agendum, sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 4, qla 2, ubi sic dicit : « Virtutes humanæ sunt quibus opus hominis redditur bonum. Unde in omni potentia quæ potest esse principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus ejus bonum reddatur; alias non esset homo sufficienter perfectus per virtutem. Principium autem humani operis est omnis potentia in qua aliquid rationis invenitur, a qua homo habet quod homo sit. Unde, cum in irascibili et concupiscibili, quæ sunt partes sensibilis appetitus, sit aliquid rationis participative, inquantum rationi possunt obedire (quod non est de potentiis nutritivæ partis), oportet quod in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes sicut in subjecto, quibus efficiatur ut facile rationi obediant illæ potentiæ in quibus sunt. Quod quidem contingit, inquantum passiones reprimuntur, ne rationem perturbent. Unde in illo qui passiones vehementes patitur, sed non deducitur, est quidam habitus in ratione, qui tenet eam ne deducatur, non autem in viribus illis in quibus sunt passiones; sicut patet in continente; et ideo continens, seu abstinens, non est perfecte virtuosus; sed temperatus, vel mitis, in quo non solum superior pars est perfecta, ut deduci non possit, sed etiam inferior moderata est, ut passiones vehementes non insurgant. Et ideo in quacumque potentia est passio circa quam est aliqua virtus, illa potentia est subjectum illius virtutis : sicut concupiscibilis, temperantiæ; et irascibilis, fortitudinis et mansuetudinis. » — Hæc ille.

Item, *de Virtutibus*, art. 4, sic dicit : « Circa istam quæstionem (α), partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes esse in irascibili et concupiscibili, sicut temperantiam in concupiscibili, et fortitudinem in irascibili. Sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem; ponunt enim irascibilem et concupiscibilem in superiori parte animæ, et iterum in inferiori. Dicunt enim quod irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in superiori parte animæ, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subjectum virtutis; non autem illæ quæ sunt in inferiori parte, ad naturam sensualem vel brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quæstione discussum est, utrum scilicet in superiori parte animæ possint distingui duæ vires, quarum una sit irascibilis, alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quæ sunt in appetitu inferiori, secundum Philosophum, oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt. Quod quidem sic patet. Cum enim virtus nominet quoddam potentiæ complementum, potentia autem ad actum respiciat, oportet humanam virtutem in illa potentia ponere, quæ est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur, non qui quocumque modo est in homine, vel per hominem exercetur, cum in quibusdam etiam plantæ et bruta conveniant, sed qui hominis proprius est. Inter cætera vero, proprium habet homo in actu suo, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cujus homo est dominus, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, augeri, et hujusmodi (β). In eo igitur quod est principium talis actus cujus homo est dominus, potest poni virtus humana. Sciendum tamen quod hujusmodi actus contingit (γ) esse triplex principium. Unum scilicet quod sit primum movens et imperans, per quod homo sit dominus sui actus; et hæc est ratio, vel voluntas. Aliud, quod est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui et movetur ab appetitu superiori, inquantum rationi obedit, et iterum movet membra exteriora per suum imperium. Tertium autem est, quod est motum tantum, scilicet mem-

(α) *vel.* — *et* Pr.
(β) *rationem.* — *ratione* Pr.
(γ) *motæ.* — Om. Pr.

(α) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *contingit.* — *continet* Pr.

brum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior, a superiori parte animæ moveatur, tamen aliter et aliter : (nam membrum exterius ad nutum (α) obedit superiori imperanti, absque ulla repugnantia, secundum naturæ ordinem, nisi sit aliquod impedimentum, ut patet in manu et pede; appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in Politica sua (1. *Politicorum,* cap. 3) quod anima dominatur corpori principatu despotico, id est, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio (β) vero dominatur inferioribus animæ partibus regali et politico principatu, id est, sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent jus et facultatem repugnandi, quantum ad aliqua, præcepto regis vel principis); in membro igitur exteriori non est aliquid necessarium ad perfectionem actus humani, nisi naturalis ejus dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid, quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio sit in superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio quæ est appetitus inferioris sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta : esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus, ex quo quædam tristitia sequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam moto a superiori; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem (γ) hominis esse circa ea quæ sunt objecta sensibilis appetitus, requiritur, ad bonitatem operationis, quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam prædictus appetitus de facili obediat rationi; et (δ) hanc vocamus virtutem. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quæ proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata, mansuetudo circa iras, talis virtus dicitur esse in irascibili sicut in subjecto. Quando autem est circa ea quæ sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subjecto : sicut castitas, quæ est circa delectationes venereas; sobrietas et abstinentia, quæ sunt circa delectationes in cibis et potibus. » — Hæc ille.

(α) *ad nutum.* — *admixtum* Pr.
(β) *ratio.* — *rationale* Pr.
(γ) *operationem.* — *oppositionem* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

Ex quibus omnibus potest formari talis ratio : Omnis potentia quæ potest esse principium actus humani, non determinata ex sui natura ad perfectionem talis actus, nec ad obediendum rationi, potest esse subjectum virtutis. Sed appetitus sensitivus, est hujusmodi. Igitur potest esse subjectum virtutis.

Secunda conclusio est quod aliquæ virtutes possunt acquiri in nobis ex assuetudine operum, et causari ex actibus nostris.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Virtutibus*, art. 9, ubi sic dicit : « Cum virtus sit ultimum potentiæ, ultimum autem ad quod quælibet potentia se extendit, est ut faciat operationem perfectam, quod est operationem esse bonam, manifestum est quod virtus uniuscujusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem, unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem, oportet quod per virtutem propriam unaquæque res sit bona, et bene operetur. Bonum autem proprium uniuscujusque rei aliud est ab eo quod est proprium bonum alterius. Diversorum enim perfectibilium sunt diversæ perfectiones; unde bonum hominis aliud est a bono equi, et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis, secundum diversas sui considerationes, accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis inquantum est homo, et inquantum est civis : nam bonum hominis inquantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo, per hoc quod est rationalis; bonum autem hominis inquantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem (α), quantum ad omnes; et, propter hoc, Philosophus dicit, 3. *Politicæ* (cap. 3), quod non est eadem virtus hominis inquantum est bonus homo, et inquantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenæ civitatis, sed est particeps civitatis (β) cœlestis Jerusalem, cujus rector est Dominus, et cives angeli, et sancti omnes, sive regnent in gloria et (γ) quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud Apostoli, *Ephesior.* 2 (v. 19) : *Estis cives sanctorum, et domestici Dei.* Ad hoc autem quod homo sit hujus civitatis (δ) particeps, non sufficit sua natura; sed ad hoc elevatur per gratiam divinam. Manifestum est igitur quod virtutes illæ, quæ sunt hominis inquantum est hujus civitatis (ε) particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia. Unde non

(α) *civitatem.* — *civilitatem* Pr.
(β) *civitatis.* — *civilitatis* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *civitatis.* — *civilitatis* Pr.
(ε) *civitatis.* — *civilitatis* Pr.

causantur ex actibus nostris; sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quæ sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenæ civitatis particeps, non excedunt facultatem humanæ naturæ. Unde per sua naturalia potest homo illas acquirere, et ex actibus propriis. Quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam, si (α) hæc aptitudo sit secundum principium passivum tantum (β), potest eam acquirere, sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole. Si autem habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum principium activum et passivum simul, tunc per actum proprium potest ad illam perfectionem pervenire : sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem; et quia subjectum est naturaliter receptivum sanitatis, et propter naturalem virtutem activam quæ inest ad sanandum, ideo, absque actione agentis exterioris, infirmus interdùm sanatur. Ostensum est autem in præcedenti quæstione (*de Virtutibus*, art. 8), quod naturalis aptitudo ad virtutem, quam habet homo, est secundum principia activa et passiva. Quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam, in parte intellectiva, est principium quasi passivum, intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem possibilis factus in actu, movet voluntatem : nam bonum intellectum, est finis, qui movet appetitum. Voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ natæ sunt obedire rationi. Unde manifestum est quod quælibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium activum in homine, qui (γ) sui actione potest ipsum reducere in actum, sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtutis, quæ est in parte intellectiva, et quæ est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cujuslibet virtutis cognitivæ, est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili. Unde virtus intellectualis fit (δ) in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intelligibiles in ipsa, vel actu, vel habitu. Actio autem virtutis appetitivæ consistit in quadam inclinatione ad appetibile. Unde, ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam naturalem; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formæ, qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et, propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid, nec desuescunt : quantumcumque enim lapis sursum feratur, nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quæ sunt ad utrumque, non habent aliquam formam, ex qua inclinentur ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum. Et, hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem. Et cum multoties inclinantur determinate in idem a proprio movente, firmatur in eis inclinatio determinata in illud : ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quædam forma, per modum naturæ tendens in unum. Et, propter hoc, dicitur quod consuetudo est quasi altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumque, non tendit in unum, nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quædam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit. Et ista dispositio sic firmata, est habitus virtutis. Unde, si recte consideretur virtus appetitivæ partis, nihil aliud est quam quædam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et, propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit in id quod est rationis. Unde et in diffinitione virtutis ponitur ratio. Dicit enim Philosophus, 2. *Ethicorum* (cap. 6), quod *virtus est habitus electivus, in medietate consistens, determinata ratione, prout sapiens determinabit.* » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Quicumque habet in seipso sufficiens principium activum et passivum alicujus virtutis, aut alterius habitus, potest, ex propriis actibus, causare in seipso talem virtutem, aut habitum. Sed homo est hujusmodi. Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod, præter virtutes morales humanis actibus acquisitas, sunt homini necessariæ quædam (α) aliæ virtutes morales, divinitus infusæ.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1^a $2^æ$, q. 63, art. 3, ubi sic dicit : « Effectus oportet esse proportionatos suis causis et principiis. Omnes autem virtutes, tam intellectuales quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexsistentibus; loco quorum naturalium principiorum, conferuntur a Deo nobis virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus, divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes

(α) *si.* — *sic* Pr.
(β) *tantum.* — *tunc* Pr.
(γ) *qui.* — *quod* Pr.
(δ) *fit.* — *si sit* Pr.

(α) *quædam.* — *quidem* Pr.

morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 2, q[la] 3, sic dicit : « Seminaria virtutum, quæ sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum (α) nobis connaturale. Cum autem homo sit ex divina liberalitate (β) ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet æternam gloriam, ex prædictis virtutum seminariis (γ) non possunt causari virtutes prædicto fini proportionatæ. Unde oportet virtutes quæ ordinant vitam nostram ad illum finem, ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est (δ) per Dei gratiam. Unde oportet nos habere aliquas virtutes morales infusas. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Quicumque tendit in finem supernaturalem, necesse habet perfici habitu infuso divinitus, non solum respectu finis, sed etiam respectu mediorum ducentium ad illum finem. Sed homo est hujusmodi (ε); qui perficitur virtutibus theologicis respectu finis, et virtutibus moralibus respectu mediorum ad illum finem. Ergo oportet aliquas virtutes morales infundi sibi a Deo.

Quarta conclusio est quod virtutes morales et cardinales remanebunt in patria post resurrectionem.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 67, art. 1, ubi sic dicit : « Sicut dicit Augustinus, in 14. *de Trinitate* (cap. 9), Tullius (*in Hortensio*) posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos *sola cognitione naturæ* (ζ), *qua nihil est melius aut amabilius*, ut Augustinus ibidem dicit; *ea est* (η) *natura quæ creavit omnes naturas*. Ipse autem determinat postea hujusmodi quatuor virtutes in futura vita exsistere, tamen alio modo. Ad cujus evidentiam, sciendum quod in hujusmodi virtutibus est aliquid formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam appetitivæ partis ad passiones vel operationes, secundum aliquem modum. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quod hujusmodi (θ) virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis : non enim habebunt locum in futura vita concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum, neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis, neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ conveniunt in usum præsentis vitæ. Sed, quantum ad id quod est formale in eis, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam, inquantum ratio uniuscujusque rectissime erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum, et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus, ibidem, dicit quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnantia libidinum : ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere, vel æquare; fortitudinis, ei firmissime cohærere; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari*. De justitia vero manifestum est quem actum ibi habebit, scilicet esse subjectum Deo; quia, etiam in hac vita, ad justitiam pertinet esse subditum superiori. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 4, sic dicit : « Quælibet virtutum prædictarum habet duos actus : unum, quem exercet circa propriam materiam; alium, quem habet quando pervenit ad finem. Sicut fortis, dum est in periculo pugnæ, exercet actum qui est circa propriam materiam, scilicet timores et audacias; sed quando jam domum victor revertitur, habet hunc actum, qui est gaudere de victoria per pugnam præcedentem adepta. Dictum autem est (ibid., art. 2, q[la] 3) quod virtutes morales quædam sunt infusæ, et quædam acquisitæ; et quod acquisitæ dirigunt in vita civili; unde habent bonum civile pro fine. Et quia hæc civilitas non manebit in patria, ideo non remanebit eis aliquis actus, nec circa finem, nec circa propriam materiam, secundum quam tendunt (α) ad finem. Et ideo dicti habitus tollentur. Virtutes autem infusæ morales perficiunt (β) in vita spirituali, secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi, quod est Ecclesia. Et hæc quidem civilitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur. Unde remanebunt istis virtutibus actus qui sunt circa finem proximum uniuscujusque virtutis. Et ideo remanebunt habitus virtutum moralium infusarum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : In patria remanebunt quicumque habitus perfectivi potentiarum animæ, de sui ratione imperfectionem non includentes, nec ultimæ perfectioni repugnantes, sed potius ad ipsam conferentes. Sed habitus virtutum moralium infusarum sunt hujusmodi (γ). Igitur.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *ad bonum.* — *in* Pr.
(β) *liberalitate.* — *libertate* Pr.
(γ) *seminariis.* — *seminationis* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.
(ε) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ζ) *in.* — Ad. Pr.
(η) *ea est.* — Om. Pr.
(θ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(α) *tendunt.* — *tendit* Pr.
(β) *perficiunt.* — *perficiuntur* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (dist. 33, q. 1), probando quod virtutes morales non solum sunt in parte sensitiva.

Primo. Quia Philosophus dicit, 1. *Politicæ* (cap. 8), quod necesse est principem habere virtutem, ut recte principetur; et applicat ad partem superiorem animæ.

Secundo. Quia tu dicis justitiam esse in voluntate. Ergo rationes communes de virtute morali in voluntate non concludunt. — Nec etiam auctoritas Philosophi (1. *Ethicor.*) de obedibili rationi debet intelligi de appetitu sensitivo solum. Quia, si solum illum intelligit per (α) obedibile rationi, ergo insufficienter dividit animam inquantum est capax virtutis moralis; et inquantum intendit de ea tractare, insufficienter dividit : tractat enim de ea ut est susceptiva virtutis moralis, et justitiæ; propter quam, saltem voluntas est susceptiva virtutis moralis; quæ tamen nec est in ratione, nec in obedibili rationi, sicut tu intelligis illa duo membra.

Tertio. Quia ante diffinitionem virtutis, circa medium primi (1. *Ethicor.*, cap. 7), volens Philosophus (β) inquirere rationem felicitatis, sic dicit : *Separandum ergo nutritivam et augmentativam vitam. Sequens autem sensitiva quædam utique erit; videtur vero* (γ) *et hæc communis et equo, et bovi, et omni animali. Relinquitur utique operativa quædam rationem* (δ) *habentis. Hujusmodi autem hoc quidem ut bene persuasibile ratione, hoc vero ut habens et intelligens.* Ex qua littera patet quod Philosophus excludit partem sensitivam, quia ipsa non est operativa secundum virtutes morales; et per consequens, illæ non sunt ponendæ principaliter in illa parte. Illud ergo quod relinquitur, scilicet operativa hujus, scilicet rationem (ε) habentis, est pars animæ excellens super totam partem sensitivam; et illud dividit ipse in (ζ) *intelligens* et *bene persuasibile.* Quare ergo in *persuasibile ratione* intelligit voluntatem; quia per *intelligens* constat quod intelligit intellectum. Sic ergo videtur expresse posse haberi ex dictis suis, quod voluntatem aliquando vocat *obedibile rationi.* Aliquando tamen vocat appetitum sensitivum *obedibilem rationi*, sicut in fine primi (1. *Ethicor.*, cap. ult.). Et sicut *obedibile rationi* accipitur dupliciter, ita et *rationale* accipitur dupliciter : uno modo, stricte et primo, et sic competit soli intellectui; alio modo, non stricte, nec primo, tamen simpliciter tale, et sic competit voluntati. Sed tertio modo, improprie et transsumptive, competit appetitui sensitivo. Illud ergo medium, quod est voluntas, nunc vocatur *rationale* ab uno extremo, nunc *obedibile rationi* ab alio extremo. Accipiendo enim stricte rationem, ipsa voluntas est *persuasibile a ratione;* accipiendo tamen rationem improprie, sed pro eo quod pertinet ad mentem, ipsa est rationalis, et appetitus est non tantum persuasibilis, sed obedibilis etiam. Et hæc verba bene debent ponderari : quia liberum arbitrium est bene persuasibile, sed non ita proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, qui non est liber, non dicitur proprie persuasibilis, sed obedibilis, quia subjicitur imperio voluntatis.

Quarto. Nam ad hoc sunt multæ auctoritates. Una Augustini, *de Moribus Ecclesiæ*, cap. 15, ubi vult quod quatuor virtutes morales non sunt nisi amores ordinati (α). Igitur, etc.

Quinto. Quia voluntas est indeterminata ad opposita, non solum objecta, sed oppositos modos se habendi, scilicet *recte* et *non recte*. Igitur, ad hoc quod bene determinate se habeat vel agat, indiget aliquo determinate inclinante ad recte agendum. Et illud est virtus. Igitur, etc. Patet hæc consequentia. Hæc enim sola est necessitas ponendi virtutes in potentiis, ut per ipsas regulentur potentiæ, quæ de se recte et non recte possunt agere. Probatur antecedens : quia voluntas potest eligere quodcumque sibi ostensum, in quo ostenditur ratio sui objecti primi; sed, in eligendo talia, potest recte agere, et non recte. Quod si dicas quod sufficit rationem recte ostendere, et ideo non requiritur virtus in voluntate, sed tantum in ratione, — hoc falsum est. *Quia* tunc oporteret rationem (β) primo errare in ostendendo, quam voluntatem male eligere; et ita, ante primum peccatum voluntatis, fuit error in intellectu; quod est irrationabile (γ), quia tunc pœna esset (δ) ante culpam. — *Item :* quia, dato quod voluntas possit sufficienter determinari per intellectum in recte eligendo, non sequitur quod non

(α) *per.* — Om. Pr.
(β) *Philosophus.* — Om. Pr.
(γ) *vero.* — *ergo* Pr.
(δ) *quædam rationem.* — *quidem rationi* Pr.
(ε) *hujus, scilicet rationem.* — *ratio* Pr.
(ζ) *dividit ipse in.* — *dicit ipse* Pr.

(α) Verba Augustini sunt : *Illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes... sic etiam definire non dubitem : ut Temperantia sit amor, integrum se præbens ei quod amatur; Fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur; Justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans; Prudentia, amor ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens.*
(β) *rationem.* — *ratione* Pr.
(γ) *irrationabile.* — *irascibile* Pr.
(δ) *esset.* — Om. Pr.

generetur in ea habitus (α). Quia intellectus magis determinatur (β) ad recte judicandum (nam intellectus, inquantum habet operationem præviam actui voluntatis, mere naturaliter agit); et tamen non negatur in intellectu ex frequentia actuum generari habitum ad recte judicandum, puta prudentiam. Cum ergo voluntas non sit potentia ex se magis determinata ad unum quam intellectus, ex actibus ejus frequenter elicitis potest in ipsa generari quædam habilitas recte inclinans ad similes actus, quam voco virtutem.

Sexto. Habitus non tantum ponuntur ut per eos potentiæ recte agant, sed ut bene, delectabiliter et prompte. Etsi autem voluntas possit determinari a ratione ad recte eligendum, non tamen ad delectabiliter et prompte, sine habitu proprio. Quod probatur. Quia, si quis prius vitiosus incipiat revocari ad oppositum, ratio dictat sibi aliquod objectum contrarium vitio esse eligendum, et licet illud eligat, non tamen delectabiliter : non enim statim in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus præcedens; immo, vel nihil, vel parum remissus (γ). Quod apparet per experientiam : quia habenti habitum vitiosum, delectabile sibi esset eligere secundum malam consuetudinem præcedentem. Ergo, ad hoc quod voluntas delectabiliter agat dictatum a ratione, requiritur in ea habitus ad conformiter eliciendum actum illi habitui.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 33, q. 1, art. 3), probando quod virtutes morales sunt subjective æqualiter (δ) in utroque appetitu, scilicet sensitivo et rationali.

Primo sic. Non (ε) major simplicitas est in virtute morali quam in sanitate corporali : quia utraque ponitur in prima specie qualitatis; et iterum, quia naturalia majorem unitatem habent quam moralia. Sed sanitas corporalis non est simplex qualitas, sed ligat plures qualitates : quia sanitas non est nisi ipsi humores proportionati non solum inter se, sed in ordine ad naturam; ita quod isti humores, per hoc quod congruunt naturæ, sunt sanitas, ut scilicet sunt fundamentum talis respectus congruentiæ. Et similiter patet de pulchritudine : non enim pulchritudo faciei est qualitas simplex nasi, vel oris solum; sed est figuratio cujuslibet partis faciei, et coloratio, secundum quod congruit; et tamen omnia ista, ut congruunt, dicuntur una pulchritudo faciei. Et non est ibi forma, vel qualitas superaddita; sed omnia ista, ut conveniunt, sunt una sanitas, vel una pulchritudo, resultans ex humoribus, vel qualitatibus; et ideo, facta variatione in aliquo humorum, statim perditur sanitas. Sic igitur in virtute morali erit, quod ligat plures qualitates; quæ omnes simul, ut sunt fundamentum congruentiæ in ordine ad hominem, sunt una virtus moralis; et per consequens potest esse in pluribus subjectis, sicut et illæ qualitates.

Secundo sic. Quando aliqua concurrunt per modum unius totalis et sufficientis principii respectu alicujus actus, tunc in quodlibet concurrentium ad illum actum oportet poni habitum. Sed appetitus sensitivus, et intellectivus, concurrunt ad actum virtuosum, in ratione unius principii. Quod patet ex circumstantiis requisitis in actu virtuoso : oportet enim quod sit ibi electio et firmitas, quæ ad voluntatem pertinent; et promptitudo in exequendo, et obedientia appetitus ad exequendum electionem voluntatis, quod pertinet ad appetitum sensitivum; et sic de multis aliis; ita quod appetitus et voluntas se habent ibi in ratione unius principii. Et ideo habitus virtuosus, unus exsistens, debet perficere utramque potentiam.

Tertio. Cuicumque competit ratio virtutis, et ipsa virtus, per locum a diffinitione. Sed habitui perficienti appetitum sensitivum et intellectivum (α), et non habitui perficienti alterum illorum tantum (β) convenit diffinitio virtutis (γ) : quia *virtus est quæ habentem perficit, et ejus opus bonum reddit* (2. *Ethicorum*, cap. 6); modo *habens* est ipse homo, qui non est perfectus moraliter nisi perficiatur secundum utrumque appetitum, quia secundum utrumque est principium talis actus; unde, si esset recta electio in voluntate, et appetitus sensitivus esset rebellis, tunc operaretur cum mœstitia, et non esset perfectus homo; nec opus ejus esset bonum simpliciter, sed secundum quid; virtuosi enim est agere delectabiliter.

Quarto. Quando alicui attribuitur nomen et diffinitio inquantum est fundamentum relationis, non debet sibi attribui nisi pro omnibus illis simul super quæ fundatur relatio, vel quæ sunt fundamentum relationis; sicut patet : nam pulchritudo faciei non attribuitur nisi omnibus qualitatibus et figurationibus quæ requiruntur ad relationem congruentiæ pulchritudinis. Sed ratio virtutis moralis attribuitur qualitatibus, ut sunt fundamentum relationis decentiæ et congruentiæ. Homo autem non se habet, nec dicitur congrue et decenter se habere, nisi bene se habeat secundum utrumque appetitum : utputa nisi eligat per voluntatem, et firmetur in bono rationis, et (δ) nisi appetitus sit domatus. Unde, si sit defectus in aliquo illorum, dicetur quod homo non

(α) *tum.* — Ad. Pr.
(β) *determinatur.* — *determinarentur* Pr.
(γ) *remissus.* — *remissius* Pr.
(δ) *æqualiter.* — *essentialiter* Pr.
(ε) *Non.* — *Nam* Pr.

(α) *intellectivum.* — *intellectui* Pr.
(β) *tantum.* — *cui* Pr.
(γ) *et.* — Ad. Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

est talis qualis esse debet, vel qualem decet ipsum esse in materia virtutis. — Hæc ille, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumentum Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 33, q. 2), probando quod virtutes intellectuales et morales acquisitæ non generantur ex actibus, vel per actus, sicut per principium activum. Quia : aut habitus causantur per actus immediate; aut mediate. Non immediate : quia tunc aliqua actio immediate terminaretur ad habitum; et cum illa actio esset alteratio, sequitur quod ad habitus et dispositiones esset alteratio immediate; cujus oppositum probat Philosophus per intentionem, 7. *Physicorum* (t. c. 17). Nec mediate : quia da illud quo mediante actus causant habitum; nec poteris; nec enim facile est illud fingere. Igitur actus non se habent ad habitus ut principium activum. Restat ergo quod actus se habeant ad generationem habituum ut principium passivum. De quo etiam distinguendum est : quia principium passivum vocatur proprie illud quod recipit, sicut cera est principium passivum (α) respectu figuræ quam recipit; quandoque vero dispositio secundum quam recipit, sicut mollities in cera est principium passivum (β) recipiendi figuram. Primo modo, actus non sunt principium passivum (γ) receptivum habituum, sed potentia; alioquin, abeuntibus actibus, non remaneret habitus. Sed secundo modo, actus sunt principium passivum (δ) respectu habituum, sicut dispositio prævia : non quidem necessaria in esse, sicut quantitas est necessaria in cera ad receptionem figuræ, quia adhuc sequeretur quod non possent esse in potentia nisi præsentibus actibus; sed sicut dispositio necessario prævia ad fieri habituum, ut mollities in cera ad receptionem figuræ : nisi quod illud quod causat mollitiem ceræ, non oportet quod causet figuram; sed illud idem quod causat actum, causat habitum, ordine quodam; sicut illud quod causat in aqua calorem, causat in ea raritatem, ordine quodam. Quanto enim aliqua potentia reducitur frequentius in actum, tanto redditur magis disposita et pronior ad recipiendum consimilem actum. Hæc autem dispositio, vel pronitas, seu facilitas (ε), est habitus. Propter quod, illud idem quod causat actus, et frequentiam eorum causat, et per consequens habitum. — Hæc ille.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 33, q. 6), quod virtutes morales non semper infundantur cum gratia et charitate, nec sint necessario connexæ cum illa.

Primo. Quia, in pueris baptizatis, sufficit quod infundantur eis in baptismo ea quæ eis sufficiunt ad salutem. Sed charitas et gratia sufficit ad salutem. Ergo sufficit quod gratia seu charitas infundatur pueris in baptismo. Verum, quia charitas necessario supponit fidem et spem, necessarium est quod fides et spes infundantur cum charitate.

Secundo. Quia, si aliquæ virtutes morales infunderentur (α) cum charitate, illæ, ut videtur, essent æque perfectæ, vel perfectiores, sicut virtutes morales acquisitæ : sicut vinum ex aqua factum in nuptiis per Christum, ut dicitur, Joan. 2, fuit æque bonum, vel melius vinum quam vinum per naturam productum; et sanitas data per Christum infirmis, fuit æque perfecta, vel perfectior quam sanitas beneficio naturæ vel per operationem medicinæ acquisita. Cum igitur perfectior virtus inclinet perfectius ad operationem virtuosam, si virtutes morales infunderentur pueris in baptismo, sequeretur quod, cum venirent ad ætatem adultam, ipsi æque perfecte, vel perfectius inclinarentur ad actus virtuosos morales, sicut illi qui habent virtutes morales acquisitas sine infusis (β), sicut est (γ) gentilis, qui, per virtutes morales acquisitas, bene et civiliter conversatur. Hoc autem est falsum : quia pueri baptizati, cum veniunt ad ætatem adultam, indigent persuasionibus et instructionibus, ut assuescant virtuose vivere, sicut si nunquam fuissent baptizati. Ergo non videtur quod eis infundantur (δ) aliquæ virtutes morales in baptismo. Unde illud quod dicit Clemens (ε), quod pueris in baptismo infunduntur gratia et virtutes secundum habitum, intelligendum est de virtutibus theologicis, et non de moralibus quibuscumque.

Tertio. Quia peccatores qui consueverunt exercitari in operibus vitiosis, quando conteruntur et consequuntur remissionem peccatorum per gratiam, eis non infunduntur virtutes morales : quia, si infunderentur, possent statim per eas operari prompte et faciliter opera virtuosa, sicut illi qui habent virtutes morales acquisitas; quod non est verum; immo tales de novo contriti operantur opera virtuosa cum magna difficultate, et renisu appetitus sensitivi.

Quarto. Quia in talibus, de novo contritis et conversis, remanent habitus morales vitiosi. Sed cum

(α) *passivum.* — *passionum* Pr.
(β) *passivum.* — *passionum* Pr.
(γ) *passivum.* — *passionum* Pr.
(δ) *passivum.* — *passionum* Pr.
(ε) *facilitas.* — *facultas* Pr.

(α) *infunderentur.* — *influiderentur* Pr.
(β) *sine infusis.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — *et* Pr.
(δ) *infundantur.* — *infundentur* Pr.
(ε) Forte S. Clemens Romanus, qui, in epistola ad Julium et Julianum, dicit : *Qui regeneratus fuerit per aquam, bonis operibus repletus, hæres efficitur ejus a quo in incorruptione regeneratus est.*

talibus, ut videtur, non possunt stare habitus morales virtuosi, neque acquisiti, neque infusi. Ergo, etc.

Quinto. Quia habentibus virtutes morales acquisitas ante gratiæ infusionem, non infunduntur simul cum gratia hujusmodi (α) virtutes morales infusæ : puta si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus convertatur ad fidem; vel si fidelis virtuosus peccet mortaliter, et postea convertatur. Patet faciliter. Quia : aut tales virtutes infusæ, essent ejusdem speciei cum acquisitis; aut alterius. Non ejusdem : quia diversa individua (β) ejusdem speciei non possunt esse simul in eodem subjecto, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 12). Nec alterius : quia tunc virtutes infusæ dicerentur æquivoce virtutes morales, sicut nomen *canis* dicitur æquivoce de animali latrabili et de sidere cœlesti; quod est inconveniens : quia nihil dicimus nec scimus de virtutibus moralibus infusis, nisi per manuductionem acquisitarum; quod non esset, si infusæ dicerentur pure æquivoce virtutes morales cum acquisitis. Facile etiam esset hoc modo vocare virtutes morales quidquid homo vellet : possum enim illud quod est album, æquivoce vocare nigrum.

Sexto. Quia prædictæ virtutes morales infusæ, ad nihil omnino essent necessariæ, vel utiles. Quia non ad eliciendam substantiam actus boni moralis : ad hoc enim sufficit sola potentia, sine quacumque virtute morali, acquisita vel infusa; nam actus boni possunt præcedere et præcedunt quamcumque talem virtutem, cum eis generentur virtutes acquisitæ. Nec sunt necessariæ propter modum operandi prompte et faciliter; quia totum hoc faciunt virtutes acquisitæ sine infusis, et infusæ nihil faciunt ad hoc sine acquisitis. Nec iterum sunt necessariæ ut dirigant actus ad ulteriorem finem quam morales acquisitæ : quia illud fit sufficienter per fidem ostendentem ultimum finem, et per charitatem inclinantem in eumdem; unde non oportet propter hoc ponere aliquas virtutes morales infusas.

Forte dicetur quod sunt necessariæ ad hoc ut per eas homo bene conversetur in vita spirituali, sicut per virtutes morales acquisitas bene conversatur in vita civili. — Sed hoc non valet : quia, sicut homo bene conversatur in vita civili per virtutes morales acquisitas, sic bene conversatur in vita spirituali per virtutes theologicas nobis infusas; nec oportet propter hoc ponere virtutes morales infusas.

Forte dicetur quod virtutes morales infusæ aliter mediant circa passiones quam acquisitæ : nam infidelis, habens virtutes morales acquisitas, judicat non sumendum esse plus de cibo quam sufficit ad bonum regimen corporis, et per temperantiam acquisitam facit hoc faciliter; fidelis vero facit hoc ad subjiciendum corpus spiritui, et ad reprimendum rebellionem carnis ad spiritum, subtrahendo corpori illud quod expediret ad bonum regimen corporis. — Sed hoc non valet. Quia eodem modo mediant circa passiones, per virtutes morales, fidelis et infidelis virtuosi : quilibet enim eorum judicat per temperantiam tantum esse sumendum de cibo, quantum expedit ad bonum regimen corporis, non solum quoad sanitatem corporis conservandam, sed ne lascivia corporis impellat ad actum contrarium virtuti, vel ponat difficultatem in opere virtutis; et si virtus fidelis in aliquo casu plus faciat, non facit hoc per aliquam virtutem moralem, sed per virtutes theologicas, vel speciali motione Spiritus Sancti. — Hæc ille.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra quartam conclusionem arguit idem Durandus (dist. 33, q. 4).

Primo, probando quod virtutes morales non remaneant in patria, quantum ad actum. Cujus rationem dicit esse : quia nulla potentia, quantumcumque perfecta per habitum, potest exire in actum, nisi habeat præsens objectum; sed objecta virtutum moralium non erunt in patria; ergo non erunt ibi actus virtutum. Major patet : quia, sive (α) objectum sit causa per se ipsius actus, sive causa sine qua non, semper tamen ad actum requiritur objectum. Minor patet : quia objecta virtutum moralium sunt concupiscibilia et delectabilia ciborum et venereorum, quantum ad temperantiam, et terribilia et tristitia periculorum, quantum ad fortitudinem (β), res commutabiles et distribuibiles, quantum ad justitiam, quæ veniunt in usum præsentis vitæ; hæc autem non erunt in patria; igitur, etc.

Secundo arguit quod nulla virtus moralis perficiens appetitum sensitivum remanebit in patria, quoad habitum. Cujus rationem dicit esse : quia, destructo subjecto, destruitur accidens; sed subjectum talium virtutum, scilicet appetitus sensitivus, destruitur in morte, cum sit virtus corporalis; ergo et ipsi habitus. Quod si in resurrectione reparetur appetitus sensitivus : aut non erit idem numero, et per consequens nec tales habitus, si miraculose reparentur, essent iidem numero; aut, si essent iidem numero tam appetitus quam tales habitus (γ), hoc non esset actione (δ) nostra, nec, propter hoc, posset dici quod præcedentes habitus remanebunt (ε). — Hæc ille in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *individua.* — *judicia* Pr.

(α) *sive.* — *cum* Pr.
(β) *fortitudinem.* — *formationem* Pr.
(γ) a verbo *aut* usque ad *habitus,* om. Pr.
(δ) *actione.* — *actio* Pr.
(ε) *aut si essent iidem numero tam appetitus sensitivus quam tales habitus remanebunt.* — Ad. Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, respondit quasi in forma sanctus Thomas, *de Virtutibus*, art. 5, ubi arguit sic, primo loco : « Major perfectio requiritur in imperante, ad hoc quod imperet recte, quam (α) in exequente, ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas ut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subjecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ad imperandum sufficit voluntati judicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non oportet principem, aut imperantem, in partibus animæ, habere virtutem quoad omnia, sed solum quoad illa in quibus ejus natura sola, et non qualificata habitu superaddito, non sufficit.

Potest etiam dici quod superior pars animæ habet in se virtutem; hæc tamen pars non est voluntas, sed ratio, quæ est subjectum prudentiæ; quæ quidem prudentia sufficit ad rectificandum intellectum et voluntatem. Unde, pro majori declaratione hujus solutionis, sanctus Thomas, ibidem, in principali responsione, sic dicit : « Per habitum virtutis, potentia quæ ei subjicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod aliqua potentia se extendit ex ipsa ratione potentiæ, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quæ bonum facit habentem, et ejus opus bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex seipsa, ratione suæ potentiæ : nam ejus objectum est bonum; unde tendere in bonum, hoc modo se habet ad voluntatem, sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiæ tendit. Sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiæ, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscujusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere proportionem voluntatis : uno modo, ratione speciei; alio modo, ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni; et dico humanum bonum, illud in quod ex naturalibus homo potest. Sed supra humanum bonum, est bonum divinum, in quod voluntatem hominis elevat charitas, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quærat illud quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites humani boni non feratur. Et sic voluntatem perficit justitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, magnificentia, et hujusmodi : nam justitia est alterius bonum, ut dicit Philosophus, 5. *Ethicorum* (cap. 1). Sic igitur duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto : scilicet charitas, et justitia. Cujus signum est : quia, licet istæ virtutes ad appetitivam pertineant, tamen non consistunt circa passiones, sicut temperantia et fortitudo; unde patet quod non sunt in appetitu sensitivo, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui (α) est voluntas, in quo non sunt passiones, nam omnis passio est in parte animæ sensitiva, ut probatur, 7. *Physicorum* (t. c. 20 et seq.). Illæ autem virtutes quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet, eadem ratione, esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate : quia bonum, in istis passionibus, est quod est secundum rationem; et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cum sit proprium bonum volentis. » — Hæc ille. — In sequenti vero articulo, scilicet sexto, ostendit quomodo prudentia est subjective in intellectu practico; et, art. 7, ostendit quomodo aliquæ virtutes sunt in intellectu speculativo. Ex quibus apparet quod consequentia arguentis non valet, cum ex hoc quod Aristoteles dicit virtutes esse in superiori parte animæ, vult inferre quod sunt in voluntate; licet concedamus aliquas virtutes morales esse in voluntate subjective, licet non omnes, ut arguens putat. Forte etiam arguens deceptus fuit, putans voluntatem esse altissimam potentiam animæ, et omnibus aliis superiorem; cujus oppositum ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 3, et *de Veritate*, q. 22, art. 11, et multis aliis locis.

Ad secundum dicitur primo, quod non est simile de justitia et de fortitudine, vel temperantia, ut dictum est : quia justitia tendit in alienum bonum, fortitudo vero et temperantia in proprium; et ideo justitia est in voluntate, non autem aliæ, ut dictum est. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 56, art. 6, sic dicit : « Cum per habitum perficiatur potentia ad

(α) *quam.* — *quantum* Pr.

(α) *qui.* — *quæ* Pr.

agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde, cum objectum voluntatis sit bonum homini volenti proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites naturæ humanæ), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto : ut charitas, et justitia, et hujusmodi. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 4, q^la^ 3, sic dicit : « Justitia non potest esse in irascibili aut concupiscibili sicut in subjecto, cum non sit circa passiones; ad ipsam enim non pertinet moderari passiones, sed exteriores actiones, quæ sunt ad alterum. Unde oportet quod sit in illa potentia sicut in subjecto, ad quam (α) pertinet usus rerum exteriorum in ordine ad alterum. Uti autem est actus voluntatis, secundum Augustinum (10. *de Trinitate*, cap. 11) : sed non absolute, secundum quod voluntas est finis; sed secundum quod præsupponit collationem rationis ordinantis ad alterum. Et ideo in voluntate, hoc modo accepta, est justitia sicut in subjecto. In voluntate enim, secundum quod est finis, non potest esse aliqua virtus moralis; quia ad bonum civile et connaturale hominis, voluntas naturalem inclinationem habet, sicut in proprium objectum; sed secundum quod voluntas est eorum quæ sunt ordinata ad finem, sic (β) in voluntate potest esse virtus moralis, scilicet justitia, sicut et prudentia est in ratione cogitativa. Et similis ratio est de omnibus virtutibus quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes : sicut liberalitas, et magnificentia, et hujusmodi (γ). » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Quamvis voluntas æqualiter habeat imperium super omnes materias et actus virtutum, tamen materiæ quarumdam virtutum, sicut passiones, pertinent ad alias potentias immediatius; et ideo virtutes quæ sunt principaliter circa passiones, sunt in illis potentiis sicut in subjecto. Sed materiæ quarumdam virtutum non pertinent ad aliam potentiam nisi ad voluntatem; et ideo virtutes quæ sunt circa illas materias, sunt in voluntate sicut in subjecto. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2^a^ 2^æ^, q. 58, art. 4, ubi reddit rationem quare justitia est in voluntate subjective.

Dicitur secundo, quod sanctus Thomas nunquam posuit quod omnes virtutes morales sint subjective in obedibili rationi, accipiendo tale obedibile præcise pro appetitu sensitivo; sed obedibile rationi, vel rationale per participationem, vocat generaliter quemlibet appetitum humanum. De hoc sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 4, q^la^ 3, in solutione primi, sic dicit : « Rationale per participationem non solum dicitur irascibilis et concupiscibilis, sed universaliter appetitus, ut Philosophus dicit, 1. *Ethicor.* (cap. ult.). Et ideo voluntas, quamvis per essentiam sit in parte intellectiva, tamen, quantum ad actum, aliqualiter ratione participat; et præcipue secundum quod est eorum quæ sunt ad finem, in quæ tendit secundum quod a ratione præordinata sunt. Et ideo potest esse subjectum virtutis moralis. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1^a^ 2^æ^, q. 56, art. 6, in solutione secundi : « Dicendum, inquit, quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed *omnino*, id est, universaliter, *appetitivum*, ut dicitur, 1. *Ethicor.* (cap. ult.). Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, est moralis, nisi sit theologica. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2^a^ 2^æ^, q. 58, art. 4, in solutione tertii, ubi sic : « Rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed *omnino appetitivum*, ut dicitur, 1. *Ethicor.* (cap. ult.); quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur primo, quod Aristoteles, ubi allegatur, non intendit quod nulla potentia sensitivæ partis possit esse subjectum virtutis moralis, sed solum de potentiis sensitivis apprehensivis (α); quia de appetitivis expresse concedit. De hoc sanctus Thomas, 1^a^ 2^æ^, q. 56, art. 5, sic dicit : « In viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc quod Philosophus dicit, in libro *de Memoria* (cap. 3), quod in memorando unum post aliud, operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius, in Rhetorica (lib. 2), quod *virtus est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus*. In homine tamen illud quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis. Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consum-

(α) *quam*. — *quem* Pr.
(β) *sic*. — *sicut* Pr.
(γ) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.

(α) *apprehensivis*. — *apprehensis* Pr.

matur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi (α) vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem (β) intellectivam. Et ideo in hujusmodi (γ) viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione. » — Hæc ille. — Et, statim post, in solutione primi, sic dicit : « Appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo; et, propter hoc, appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad intellectum sicut colores ad visum, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 18). Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur; et, propter hoc, virtutes cognitivæ, sunt in ipso intellectu vel ratione. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nulla virtus ponitur in potentiis apprehensivis sensitivis; quia in nulla earum consummatur opus virtutis. Secus est de potentiis sensitivis appetitivis; quia in eis consummatur opus virtutis appetitivæ, potissime circa passiones, et non in voluntate. Et hæc est alia ratio quare in voluntate non est fortitudo, nec temperantia, nec alia virtus moderativa passionum, dato quod voluntas possit habere aliquos habitus circa tales passiones, qui (δ) non habent rationem virtutis, ut post dicetur.

Dicitur secundo, quod uterque (ε) appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, dicitur *rationale per participationem*, et dicitur *obedibile rationi*, et *persuasibile a ratione;* et in utroque est virtus moralis, modo quo sæpe dictum est. — Nec valet quod dicit arguens, quod liberum arbitrium non dicitur proprie obedibile. Quia, quantumcumque voluntas sit libera, nunquam potest facere contra omne dictamen rationis, cum non possit ferri nisi in bonum intellectum, plus quam visus super non coloratum. Potest tamen facere contra hoc particulare judicium, vel illud, secundum quod hoc possit provenire ab intellectu, ut diffuse visum fuit in secundo (dist. 25).

Ad quartum dicitur primo, quod auctoritas Augustini indiget bona glossa : nam constat quod prudentia non est amor, nec aliqua virtus intellectualis; et similiter, nec fides, nec spes, est amor. Quomodo autem debeat dicta auctoritas intelligi, ostendit sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 56, art. 3, ubi arguit sic (arg. 1) : « Dicit Augustinus, in libro *de Moribus Ecclesiæ* (cap. 15), quod omnis virtus est amor. Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit amor simpliciter, sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor. » — Hæc ille. — Item, q. 62, art. 2, arguit sic (arg. 3) : « Augustinus, in libro *de Moribus Ecclesiæ* (cap. 15), dicit : Manifestum est in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt *ordo amoris*. Amor autem est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse ordo amoris, inquantum ad quamlibet virtutum cardinalium requiritur ordinata affectio; omnis autem affectionis radix et principium est amor. Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a charitate dependent. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod tales auctoritates indigent glossa; alias Augustinus in multis contradiceret sibi et veritati. Nam et in *de Civitate Dei* (lib. 4, cap. 21), ut (α) allegat sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 58, art. 2, dicit quod virtus est *ars recte vivendi;* sed ars est virtus intellectualis; ergo virtus moralis non differt ab intellectuali; immo sequitur quod omnis virtus est subjective in intellectu. Sed qualiter debeat intelligi, ostendit ibidem sanctus Thomas (ad 1um) : « Augustinus, inquit, accipit communiter artem pro qualibet recta ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium; et secundum hoc quod dicit quod virtus est *ars recte vivendi,* essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod, posito quod omnis virtus esset amor, non ex hoc concluditur quod omnis virtus sit subjective in voluntate; quia amor non solum est in appetitu intellectivo, verum etiam in appetitu sensitivo et naturali. Et ideo dicta auctoritas nihil penitus concludit in proposito.

Ad quintum, negatur prima consequentia : quia, sicut dictum est in solutione primi, voluntas habet, ex ipsa ratione suæ potentiæ, hoc quod virtus facit circa alias potentias; et ideo non necessario indiget aliquo habitu determinante ipsam in materia passionum, nec quoad objectum, nec quoad modum agendi, cujus habitus ipsa sit subjectum; sed suf-

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *qui.* — *quæ* Pr.
(ε) *uterque.* — *utrique* Pr.

(α) *ut.* — Om. Pr.

ficit habitus virtutis in intellectu practico, ut sæpe dictum est. Secus est in materia exteriorum actionum quæ sunt ad alterum.

Et ad hujus *improbationem primam*, dicitur quod non oportet rationem primo errare in ostendendo, quam voluntatem male eligere. Tamen dicitur quod nunquam voluntas perverse eligit, nisi præcedat aliquis defectus in ratione : puta quia quod est in se malum, ostendit sub ratione boni; aut quia, licet ostendat bonum, non tamen secundum omnem considerationem debitam, nec attendit omnia consideranda; vel quia deficit in actu consiliandi, aut in actu judicandi, aut in actu præcipiendi. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 63, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligit; sicut homo peccat eligendo adulterium, aut aliquod alterum quod est secundum se malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore; alioquin illud quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis, aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquod quod est secundum se bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ : ita quod defectus inducens peccatum, sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed solum absentiam considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis. » — Hæc ille. — Et simile ponit, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, et multis aliis locis. — Et si dicatur quod, secundum hoc, omne peccatum voluntatis procedit ex ignorantia, vel errore, aut inconsideratione intellectus; et tunc pœna videtur præcedere culpam; — dicitur quod consequentia non valet. Tum quia inconsideratio præcedens primam electionem malam, et primam culpam, non habet rationem culpæ, nec pœnæ, ut ostendit sanctus Thomas in multis locis, præsertim *de Malo*, q. 1, art. 3, ubi sic dicit : « Non uti regula rationis et legis divinæ præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujus autem quod est non uti regula prædicta, non oportet aliquam causam quærere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere, vel non agere. Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum, non est malum, nec culpa, nec pœna; quia anima non tenetur, nec potest attendere ad hujusmodi (α) regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad hujusmodi (β) electionem. Sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad operandum (γ). Et similiter, culpa voluntatis non est in hoc quod non actu attendit ad regulam rationis vel legis divinæ, sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi, procedit ad hujusmodi (δ) electionem. Et inde est quod Augustinus, in 12. *de Civitate Dei* (cap. 6 et 7), dicit quod voluntas est causa peccati, inquantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet ille defectus est sola negatio. » — Hæc ille. — Et de hoc diffuse dictum fuit, 2. *Sentent.* (dist. 4, q. 1; et dist. 34, q. 2). Conceditur tamen quod nunquam error vel ignorantia præcedit omnem culpam peccantis; immo consequitur aliquod peccatum, actuale, vel originale. Secus est de inconsideratione (ε), quæ est pura negatio, et non ignorantia, nec error, nec privatio; quia illa præcessit omnem culpam in primo angelo et homine.

Ad secundam improbationem prædictæ responsionis, dicitur primo, quod in voluntate, ex frequentia actuum in materia passionum, potest generari habitus; sed nullus talis habet proprie rationem virtutis, sed continentiæ, vel incontinentiæ. Cujus ratio tacta est superius, in solutione tertii : quia scilicet opus appetitivæ virtutis, in materia passionum, non consummatur in voluntate, sed in appetitu sensitivo. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2ᵉ, q. 155, art. 1, sic dicit : « Nomen continentiæ dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni venerea delectatione abstinet; unde et Apostolus, *Galatar.* 5 (v. 23), continentiam castitati conjungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde, secundum hoc, eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate, quam supra (ibid., q. 152, art. 3) diximus virtutem. Alii vero dicunt continentiam esse propter quam aliquis resistit concupiscentiis pravis quæ in eo vehementes exsistunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam, 7. *Ethicorum*. Et hoc modo etiam accipitur continentia in *Collationibus Patrum*. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur. Non tamen pertingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi, sic ut in eo non insurgant vehementes passiones

(α) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.
(β) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.
(γ) *operandum*. — *malum* Pr.
(δ) *hujusmodi*. — *hujus* Pr
(ε) *inconsideratione*. — *consideratione* Pr.

rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit, 4. *Ethicorum* (cap. ult.), quod *continentia non est virtus, sed quodammodo mixta*, inquantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis, pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem. » — Hæc ille. — Et, art. 3, ostendit quomodo continentia est subjective in voluntate : « Omnis, inquit, virtus in aliquo subjecto exsistens, facit illud differre a dispositione (α) quam habet dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens; quia in utroque prorumpit ad pravas concupiscentias vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque : quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem exsistens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione : quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit eas non sequi, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ cujus actus est electio; et hæc est voluntas. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in voluntate causantur habitus circa passiones; sed tamen non habent perfecte nec proprie rationem virtutis, quia non complete perficiunt appetitum motum circa passiones. In sequenti etiam articulo, ostendit quomodo continentia, quæ est in voluntate, se habet ad temperantiam, quæ est in appetitu, sicut imperfectum ad perfectum; quia bonum rationis completius viget in temperato quam in continente.

Dicitur secundo, quod intellectus magis indiget habitu virtutis quam voluntas ad determinandum actum ejus, quoad objectum, et quoad modum agendi. Unde sanctus Thomas, *de Virtutibus*, art. 5, arguit sic, tertio loco : « In parte animæ cognitiva, est aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum; et tamen, respectu hujus cognitionis, est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus primorum principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus, respectu ejus ad quod naturaliter inclinatur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus (β) accipiat. Et ideo oportet, in his etiam quæ naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine *Posteriorum* (lib. 2, t. c. 27). Sed voluntas non indiget aliqua specie. Unde non est simile. » — Hæc ille. — Item, secundo loco, arguit sic : « Voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam aliorum finium. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se (α) habere : nam boni præstituunt sibi fines bonos, mali vero malos; unde dicitur, 3. *Ethicorum* (cap. 5) : *Qualis unusquisque est, talis finis sibi videtur.* Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis aliquis habitus virtutis, eam perficiens. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod naturalis inclinatio voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in illud bonum quod sibi a ratione demonstratur : nam bonum intellectum (β) est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quælibet potentia in suum objectum, dummodo hoc sit proprium bonum. Et tamen circa hoc aliquis peccat, inquantum judicium rationis intercipitur passione. » — Hæc ille.

De prædictis sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 2, sic dicit : « Cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur; cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium : est enim appetitus de particulari operabili; judicium vero rationis est quandoque de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili ut nunc, nunquam potest esse appetitui contrarium. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc bonum esse hunc fornicationis actum; et sub specie boni ipsum eligit : nullus enim intendens ad malum, operatur, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 4). Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus, vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit ei aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute, etc. » — Hæc ille.

Ad sextum, negatur minor : quia, sicut supra dictum est (ad 1um et ad 5um), voluntas ex ratione suæ potentiæ habet, sine habitu superaddito, circa proprium bonum, quod aliæ potentiæ habent per habitus superadditos, scilicet agere firmiter, prompte et delectabiliter. — Et ad probationem minoris, dicitur quod, in casu illo quo aliquis prius vitiosus incipit ad oppositum revocari, non statim delectabi-

(α) *dispositione.* — *disparitione* Pr.
(β) *sensibilibus.* — *sensibus* Pr.

(α) *se.* — Om. Pr.
(β) *intellectum.* — *intellectus* Pr.

liter eligit, sed cum difficultate; sed hoc totum provenit ex parte appetitus sensitivi, quia scilicet passiones illius repugnant tali electioni; non autem provenit ex parte voluntatis, quæ, quantum est de se, prompte et delectabiliter eligit bonum proprium sibi per rationem ostensum. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus,* art. 4, in solutione secundi, sic dicit: « Actus, inquit, virtutis non potest esse irascibilis aut concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis principalius, est rationis, scilicet electio; sicut in qualibet operatione, principalior est actio agentis quam passio patientis (α). Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur virtus in irascibili et concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed inquantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 56, art. 4, in solutione quarti, sic dicit : « In electione duo sunt : scilicet intentio finis, quæ (β) pertinet ad virtutem moralem; et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 2 et 5). Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones, sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod vitiosus, dum incipit recedere a vitio et attendere ad virtutem, patitur difficultatem propter repugnantiam appetitus sensitivi. — Potest etiam dici quod talis patitur difficultatem propter aliquos habitus in voluntate causatos, scilicet incontinentiam, vel hujusmodi (γ). Sed hujusmodi habitus nec habent proprie rationem vitii; nec habitus oppositi, scilicet continentia, habent proprie rationem virtutis, ut supra dictum fuit (ad 5um). Unde valde verisimile est quod, antequam in irascibili vel concupiscibili causentur habitus temperantiæ vel fortitudinis aut mansuetudinis, prius tempore, vel natura, in voluntate causentur habitus continentiæ circa concupiscentias aut iras vel alias passiones; et econtra, priusquam in concupiscibili causetur habitus intemperantiæ, in voluntate causetur habitus incontinentiæ; quia continentia disponit ad temperantiam, et incontinentia ad intemperantiam. Cum quibus stat quod nullus talis habitus est simpliciter necessarius in voluntate propter seipsam, licet forte propter appetitum sensitivum, ne deducat secum rationem. — De prædictis videtur sanctus Thomas loqui ad propositum, 2ª 2æ, q. 155, art. 4, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum usque ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens. » — Hæc ille. — Ex quo videtur quod ratio prius sigillat habitum continentiæ in voluntate, quam habitum temperantiæ in concupiscibili; sicut imperfectum prius est ordine generationis perfecto (α). Et de hoc dictum est aliquid in probatione primæ conclusionis, scilicet quod temperatus habituatus est in utroque appetitu, superiori scilicet et inferiori.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod illud, et omnia alia sequentia, concludunt quod virtutes morales aliquo modo sunt in utroque appetitu. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 56, art. 2, sic dicit : « Aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo, sic quod ex æquo sit in utroque; et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis : quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum; diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest aliquid esse in duobus, vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam; et sic virtus potest pertinere ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia. » — Hæc ille. — Et exemplificat ibi (arg. 1) quomodo ambulatio, cum sit unus (β) actus, « procedit a ratione ut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva ut exequente. » Item (ad 3um), quomodo « prudentia est subjective in ratione, sed supponit rectitudinem voluntatis sicut principium ». Item (ad 2um), quomodo « scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rectam rationem; sed essentialiter in appetitu virtus moralis exsistit ». Sic (γ), in proposito, dici potest quod virtutes morales quæ sunt circa passiones, aliqualiter sunt in utroque appetitu; sed essentialiter in appetitu sensitivo; in voluntate autem dispositive, vel causative et inchoative, inquantum præcedunt aliqui habitus in voluntate, quibus facilius appetitus sensitivus subditur rationi, et facilius recipit habitum virtutis, sicut dictum est de continentia et temperantia (ad quintum Scoti).

(α) *patientis. — passibilitatis* Pr.
(β) *quæ. — qui* Pr.
(γ) *hujusmodi. — hujus* Pr.

(α) *perfecto. — imperfecto* Pr.
(β) *unus. — idem* Pr.
(γ) *Sic. — sicut* Pr.

Dicitur secundo, quod conclusio quam arguens principaliter intendit, est falsa : quia virtus moralis non includit intrinsece et essentialiter duos habitus, quorum unus sit in voluntate, et alius in sensualitate. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 54, art. 4, sic dicit : « Habitus ad operationem ordinatus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde, sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquid unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium. Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic invenimus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa extendat se : non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem. » — Hæc ille. — Item, ibidem (arg. sed contra), arguit sic : « Habitus, cum sit qualitas, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex multis. Ergo, etc. »

Et tunc, **ad primum argumentum**, negatur major : quia utique simplicior est habitus virtutis moralis quam sanitas vel pulchritudo corporalis, sicut subjectum perfectibile per virtutem moralem est simplicius subjecto perfectibili per sanitatem vel pulchritudinem. Nec valet probatio prima : quia, licet utrumque sit in prima specie qualitatis tanquam in genere remoto, differunt tamen genere proximo, sicut qualitas corporalis a spirituali. Et iterum, quia sanitas dicitur habitus perfectivus rei in ordine ad naturam, virtus vero moralis perficit potentiam in ordine ad suam operationem; simplicior autem est operatio quam natura corporea. Rursus, quia sanitas et virtus moralis quasi æquivoce dicuntur habitus vel virtutes. — De prædictis sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 50, art. 1, sic dicit : « Habitus est dispositio quædam alicujus subjecti exsistentis in potentia, vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis, aut est a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum : quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum; dictum est autem (ibid., q. 49, art. 4) quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in 2. *Ethicorum* (cap. 1). Et ideo dispositiones ad tales operationes, principaliter sunt in anima; in corpore vero secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ. Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam. Et hoc modo sanitas, et pulchritudo, et hujusmodi (α), habituales dispositiones (β) dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum; quia causæ earum, ex sui natura, de facili sunt transibiles. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non univoce dicuntur virtutes, aut habitus, sanitas, vel pulchritudo, cum virtute morali. — Quod autem habitus corporales possint esse in diversis subjectis partialibus, et includere multa, licet non multos habitus, ostendit (1ª 2æ), q. 54, art. 1, ubi sic dicit : « Habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia exsistentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt esse plures in uno subjecto, eo quod unius subjecti possunt partes diversimode accipi, secundum quarum dispositiones habitus dicuntur : sicut si accipiantur humani corporis partes, humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, earum dispositio (γ) in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, eorum dispositio naturæ conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod habitus corporis sunt æqualiter in diversis subjectis : sicut habitus sanitatis importat diversos humores, cum commensuratione illorum; pulchritudo, diversa membra commensurata et convenienter ordinata. Et consequenter, tales habitus non sunt simplices qualitates. Secus est de habitibus virtutum. Licet autem habitus corporis constituatur ex diversis partibus heterogeneis, non tamen ex diversis habitibus. Et sic patet quod prima probatio majoris, et (δ) secunda similiter, non valet; quia aliqua moralia, sunt simpliciora aliquibus naturalibus, potissime corporalibus.

Ad secundum dicitur quod, licet voluntas et appetitus sensitivus concurrant in ratione unius principii activi respectu actus virtutis qui est circa passiones, tamen voluntas, quantum ex se est, non

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *dispositiones.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — Ad. Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

indiget perfici habitu virtutis sicut appetitus sensitivus; licet perficiatur aliquibus habitibus, qui non habent rationem virtutis, ut sæpe dictum est (ad quintum et sextum Scoti). Verumtamen istud argumentum et præcedens supponunt unum falsum, scilicet quod actus appetitus sensitivi concurrat in materia cujuslibet virtutis moralis. Hoc enim est falsum in materia justitiæ. De hoc sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 58, art. 4, sic dicit : « Illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognitivum : non enim dicimur justi, ex hoc quod aliquid recte cognoscimus. Et ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognitiva. Sed quia justi dicimur in hoc quod recte aliquid agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod justitia sit in vi appetitiva sicut in subjecto. Est autem duplex appetitus : scilicet voluntas, quæ est in ratione; et appetitus sensitivus, consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo; quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod possit considerare proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus (5. *Ethicorum*, cap. 1) diffinit justitiam per actum voluntatis. » — Hæc ille.

Ad tertium, negatur minor, quia implicat tria (α) falsa. Primum est quod aliquis habitus constitutus ex multis perficiat utrumque appetitum. Secundum est quod ad perfectionem hominis necesse sit utrumque appetitum perfici aliquo habitu superaddito, potissime in materia passionum. Tertium falsum, est quod in materia actionum, potissime justitiæ, necesse sit utrumque appetitum perfici per habitum virtutis. Istorum trium falsitas patet ex prædictis sæpius.

Ad quartum, negatur minor : quia ratio virtutis moralis non attribuitur diversis qualitatibus; sed uni simplici qualitati habituali, non constitutæ ex multis habitibus aut qualitatibus. Et ad probationem, dicitur quod homo se habet decenter et congrue in materia morali circa passiones, per habitum prudentiæ, qui est in intellectu practico, et per virtutis habitum, qui est in appetitu sensitivo, sine hoc quod aliquis habitus virtutis ponatur in voluntate. Similiter, in materia actionum, se habet decenter et congrue per habitum prudentiæ et virtutem justitiæ in voluntate, sine hoc quod aliquis habitus virtutis ponatur in sensualitate. Unde, si iste modus arguendi valeret, utique concluderet quod virtus moralis non solum constet ex duobus partialibus habitibus exsistentibus in diversis subjectis, immo quod constat ex tribus, quorum unus est in ratione, alius in voluntate, alius in sensualitate. Et patet, applicando argumenta sua ad hoc. Quia, ad hoc quod homo se habeat congrue et decenter, et sit moraliter perfectus, requiruntur dicti tres habitus. Consequens est falsum et derisibile. Unde non omnes habitus qui concurrunt ad unum actum virtutis, constituunt intrinsece unum habitum virtutis. Nec omnia quæ concurrunt ad generationem habitus virtutis, sunt (α) de essentia ejus; alias prudentia esset pars cujuslibet virtutis moralis, et quælibet virtus moralis esset pars prudentiæ; quia nec prudentia sine illis, nec illæ sine prudentia, generari, vel esse, aut agere possunt.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad primum Durandi contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod actus humani sunt principium virtutis moralis vel intellectualis acquisitæ, non solum per modum principii passivi, sed verius per modum activi principii, vel forte per modum actionis et productionis. Et ad hujus improbationem, dicitur quod habitus importat duo : quorum primum est qualitas difficile mobilis; secundum est ordo vel respectus ad naturam, vel operationem naturæ. Quantum ad primum, actus immediate producit habitum; sed quantum ad secundum, non immediate, sed consecutive, habitus causatur ab actu. Et de hoc visum fuit prius diffuse (dist. 23). De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 50, art. 1, arguit sic, tertio loco : « Omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis, vel habitus; et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi (β) habitus et dispositiones. » Hæc ille. — Item, q. 52, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Alteratio primo (γ) quidem est in qualitatibus tertiæ speciei. In qualitatibus vero primæ speciei, potest esse alteratio per posterius : facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum

(α) *tria.* — *duo* Pr.

(α) *sunt.* — *sicut* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *primo.* — *primæ* Pr.

sanum et ægrum; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientias et virtutes, ut dicitur, 7. *Physicorum* (t. c. 19 et 20). » — Hæc ille. — Item, *de Virtutibus*, q. 9, in solutione vigesimi, sic dicit : « Proprie loquendo, non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod (α) acquirit virtutem; nisi forte per accidens, secundum quod immutatio sensibilis partis animæ, in qua sunt animæ passiones, pertinet ad virtutem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ad habitum virtutis non est primo et per se alteratio, sed ex consequenti. Et hoc, secundum triplicem (β) modum dicendi. Primus est, quia illæ qualitates, quæ dicuntur virtutes, non acquiruntur, nec perduntur, nec augentur, aut diminuuntur, nisi facta prius quadam alia alteratione. Alius modus dicendi est, quod, licet alteratio possit primo terminari ad tales qualitates, non tamen ad respectum, qui est de ratione habitus aut virtutis. Tertius potest esse, quod, licet una mutatio possit terminari primo et per se ad tales habitus, tamen hæc mutatio non proprie dicitur alteratio. Sed ista tertia via pejor est aliis; quia, licet dicat aliquid de bonis habitibus, nihil tamen dicit de habitibus corruptis et vitiosis, ut patet.

Dicitur secundo, quod ponere actum se habere respectu habitus in ratione principii passivi, et nullo modo activi, parum valet. Tum quia dispositio nunquam est actualior eo ad quod disponit, sive sit dispositio ad formam, sive ad operationem; constat autem quod actus secundus, est semper actualior quam sit habitus; ergo ridiculum est dicere quod actus secundus in nullo genere causalitatis activæ, sed mere dispositionis passivæ, se habeat ad habitum. Tum secundo, quia hæc positio ex una parte ponit quod actus disponit potentiam ad recipiendum (γ) habitum, et ex alia dicit quod habitus disponit potentiam ad recipiendum actum; et sic ponit circularem in causis materialibus et dispositionibus. Tum quia ista positio non potest salvare quod actus sequentes habitum, aliquo modo sint principium augmenti habitus : quia non passivum, constat, ex quo habitus jam est receptus, et nulla dispositio sequitur duratione formam ad quam disponit; nec activum, ut dicit; ergo nullo modo. Tum quia ista positio est extranea, et contra communem scholam et dicta Doctorum.

(α) *secundum quod.* — *sed* Pr.
(β) *triplicem.* — *duplicem* Pr.
(γ) *actum.* — Ad. Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, negatur minor. Nam tres virtutes theologicæ ordinant hominem immediate in ultimum finem, scilicet Deum; sed non sufficiunt, sine habitibus mediis, ordinare (α) elicitive, licet imperative, omnes actiones vel passiones humanas in ordine ad subjectum, et ad ultimum finem, et ad proximum. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 63, art. 3, ubi sic arguit (arg. 2) : « In operibus Dei, multo minus est aliquid superfluum, quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum. » — Hæc ille. — Item, q. 65, art. 3, sic dicit : « Cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ, quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea, ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda : sicut in animalibus inveniuntur organa, per quæ perfici possunt opera ad quæ pergenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod charitas, inquantum ordinat hominem ad ultimum finem, est principium omnium bonorum operum quæ in ultimum finem ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quod qui amittit charitatem, amittit omnes virtutes morales infusas. » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic (arg. 1) : « Ad id ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur (β). Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutum implenda, ut patet per illud quod dicitur, 1. *Corinthior.* 13 (v. 4) : *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Ergo videtur quod, habita charitate, aliæ virtutes superfluunt. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum sit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale

(α) *ordinare.* — *ordinative* Pr.
(β) *ordinentur.* — *ordinantur* Pr.

agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet (α), ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum bene se habeat circa finem per charitatem, sed etiam quod habeat virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem : nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quæ sunt eorum quæ sunt (β) ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes. » — Hæc ille. — Nec valet si dicatur quod pueris non dantur virtutes in baptismo, sed post. Unde sanctus Thomas, in 4. *Sentent.* (γ), dist. 4, q. 2, art. 2, q[la] 1 : « Quidam dicunt quod pueris in baptismo datur gratia, et virtutes, non in seipsis, sed in radice sua, scilicet gratia, quæ est radix virtutum, sicut essentia animæ potentiarum ; sed postea, quando solvuntur potentiæ, perfectis organis, effluunt virtutes in ipsas ab essentia animæ. Sed hoc pro tanto esse non potest : quia tunc, si pueri in furiam verterentur antequam ad perfectam ætatem venerint, nunquam in ipsis potentiæ solverentur; et ita nunquam haberent virtutes explicite. Et præterea, quod potentiæ sint ligatæ aliquo impedimento, non impedit habitum, sed actum; quia dormientes et vinolenti habent habitus, sed ligatos. Et ideo alii dicunt melius, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes; sed habitus illi sunt ligati propter pueritiam, sicut in dormiente propter somnum (δ); sed, pueritia recedente, inclinant ad bene operandum, nisi aliquis Spiritui Sancto resistat. » — Hæc ille.

Ad secundum solvit sanctus Thomas, 3 p., q. 69, art. 4, ubi arguit sic (arg. 3) : « Virtus est habitus; ad cujus rationem pertinet quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur. Sed, post baptismum, remanet in hominibus pronitas ad malum, per quam tollitur virtus; et difficultas ad bonum, quod est actus virtutum. Ergo per baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod difficultas ad bonum, et pronitas ad malum, inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quæ non totaliter tollitur in baptismo, sed per baptismum diminuitur, ne homo ab his superetur. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 4, q. 2, art. 2, q[la] 1), in solutione quarti, sic dicit : « Habitus facit habilem ad actum, tollendo inhabilitatem quæ est ex imperfectione potentiæ; non autem tollendo inhabilitatem quæ est ex parte corporis, sicut patet in dormientibus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod habitus virtutum infusarum æque perfecte, vel perfectius, inclinant puerum baptizatum, cum venerit ad ætatem adultam, ad opera virtutum, sicut habitus virtutum acquisitarum. Et hoc, quantum est ex parte potentiæ; non autem ex parte corporis, quia non tollunt concupiscentiam, nec alias inhabilitates ad bonum, relictas ex peccato originali.

(α) *quod.* — Ad Pr.
(β) *quæ sunt.* — Om. Pr.
(γ) *Sententiarum.* — Om. Pr.
(δ) *somnum.* — *somnium* Pr.

Nec valet quod dicit arguens, quod oportet tales baptizatos instrui circa mores, ac si non essent baptizati. Quia, sicut oportet eos de pertinentibus ad mores instrui, ita de pertinentibus ad fidem, spem et charitatem; et tamen arguens non negat quin habeant habitus theologicos. Ergo nec propter hoc debet negare quin habeant habitus morales infusos. Causa autem hujus redditur a beato Thoma, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 2, ubi arguit sic (arg. 4) : « Habitus per seipsum est sufficiens ad movendum potentiam in actum. Sed in actum fidei homo fidelis non potest, nisi instruatur. Ergo fides est habitus acquisitus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Habitus, inquit, infusus, similis est habitui innato : quia, sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus, sicut habitus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum; quo non indiget acquisitus, quia, dum acquiritur, per actum determinationem recipit. Et similiter oportet quod habitus fidei determinationem recipiat ex parte nostra. Et quantum ad istam determinationem, dicitur fides acquiri per scientiam theologiæ, quæ articulos distinguit; sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum, quantum ad distinctionem principiorum, non tamen quantum ad lumen quo principia cognoscuntur. » — Hæc ille, in solutione primi. — Item, in solutione quarti, prius recitati, sic dicit : « Habitus infusus fidei non potest exire in actum, nisi fides determinetur, vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam. Et simile est de habitu principiorum. » — Hæc ille. — Et quod dicit de fide, intelligit de quolibet habitu infuso, tam intellectuali quam morali.

Quod autem ulterius dicit arguens, de dicto Clementis, — falsum est, et erroneum : quia Clemens, et omnes glossatores, non solum loquuntur de virtutibus theologicis, immo de aliis; et (α) non solum Clemens, immo glossæ Sanctorum. Unde, super illud, *ad Titum*, 3. (v. 5 et 6), *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis,* id est (β), per baptismum, *et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde,* Glossa dicit : *Ad remissionem peccatorum, et copiam virtutum.* Non autem daretur copia virtutum, si soli tres habitus theologici infunderentur : quia illi non sufficiunt ad spiritualem vitam, ut superius (ad primum) est osten-

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *id est.* — Om. Pr.

sum. — Multa alia dicta Sanctorum sunt contra illam expositionem Durandi.

Ad tertium respondit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 14, q. 2, art. 2, in solutione quinti, ubi sic dicit : « Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus : scilicet ex consuetudine præcedente, et hanc facultatem vel facilitatem non tribuit virtus infusa statim in sui principio; et iterum ex forti inhæsione ad objectum virtutis, et hanc est invenire in virtute infusa statim in sui principio. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 89, art. 1, arguit sic (arg. 3) : « Habens virtutem, sine difficultate et delectabiliter actus virtutum operatur; unde dicit Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 8), quod *non est justus qui non gaudet justa operatione*. Sed multi pœnitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per pœnitentiam restituuntur virtutes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod quandoque (α), post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatur difficultas quædam pœnitenti ad opera virtutum operandum; sed, quantum est ex ipsa inclinatione charitatis et aliarum virtutum, pœnitens opera virtutum delectabiliter et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus, per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis, propter somnum (β), aut aliquam corporis indispositionem. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 65, art. 3, sic arguit (arg. 2) : « Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent; unde et signum habitus est delectatio quæ fit in opere, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 3). Sed multi habent charitatem, absque peccato mortali exsistentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur; neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem, qui non habent alias virtutes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum virtutum patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem aut complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliam infirmitatem. Et similiter, habitus virtutum moralium infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias, ex præcedentibus actibus relictas. Quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis : quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones. » Item, *de Virtutibus*, q. 10, in solutione decimiquarti, sic dicit : « Passiones ad malum inclinantes, non totaliter tolluntur, neque per virtutem acquisitam, neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose : quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum (α), etiam post virtutem; de qua dicit Apostolus, *Galatar.* 5 (v. 17), quod caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Sed per virtutem, tam infusam quam acquisitam, hujusmodi passiones modificantur, ut ab eis non moveatur effrænate. Sed quantum ad aliquid, prævalet in hoc virtus acquisita; et quantum ad aliquid, virtus infusa. Virtus enim acquisita prævalet, quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentiatur. Et hoc habet ex causa sua : quia per frequentes actus, quibus homo assuefactus est ad virtutem, jam dissuevit talibus passionibus obedire, et consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed virtus infusa prævalet, quantum ad hoc quod facit hujusmodi passiones, etsi stimulent, nullo modo tamen dominentur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter, ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliæ inclinationes naturales deficiunt in minori parte. Unde Apostolus, *Romanor.* 7 (v. 5) : *Cum essemus in carne, passiones peccatorum operabantur in mentibus nostris, ut*, etc. » — Hæc ille. — Item, in solutione decimiquinti, dicit : « Quia, inquit, a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter (β) operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis : quia quandoque sufficit ad virtutem sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur, propter molestias quæ sentiuntur, ut dicit Philosophus (3. *Ethicor.*, cap. 9). » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod antecedens argumenti falsum est; quia infunduntur non solum habitus theologici, verum etiam morales. Nec valet probatio antecedentis : quia fundatur in una falsa propositione, hac scilicet, quod quicumque habituatus habitu virtutis potest operari actum illius prompte, delectabiliter, etc.; cujus propositionis falsitas multipliciter est ostensa (hic et dist. 23).

Ad quartum, negatur prima pars antecedentis; quia cum gratia non stat aliquis habitus vitiosus. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 10, ubi arguit sic (arg. 16) : « Ponamus, inquit, quod in aliquo, ex multis actibus malis, causatus sit aliquis habitus vitiosus, vel aliqui habitus vitiosi. Manifestum est quod in uno actu contritionis remittuntur sibi peccata, et infunditur gratia. Per unum autem

(α) *quandoque.* — Om. Pr.
(β) *somnum.* — *somnium* Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr
(β) *delectabiliter.* — *indelectabiliter* Pr.

actum non destruitur habitus acquisitus, nec per unum generatur. Si igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii sibi oppositi; quod est impossibile. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, licet per unum actum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus (α) contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum, ex virtute gratiæ. Unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto. » — Hæc ille. — Et simile dicit, 3 p., q. 86, art. 5 : « Peccatum mortale, inquit, ex parte conversionis ad bonum commutabile inordinatæ, causat in anima quamdam dispositionem, vel habitum, si actus frequenter iterentur. Culpa autem peccati mortalis remittitur, inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatæ, cum hanc contingat esse sine illa. Et ideo nihil prohibet quin, remissa culpa, remaneant dispositiones ex præcedentibus actibus causatæ, quæ dicuntur peccati reliquiæ. Remanent tamen debilitatæ, et diminutæ, ita quod homini non dominentur; et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent*, dist. 14, q. 2, art. 2, in solutione quarti, sic dicit : « Virtus infusa et acquisita non sunt ejusdem speciei. Unde, cum habitus ex frequentia operum peccati generatus, virtuti acquisitæ sit contrarius, non contrariatur directe virtuti infusæ, quæ habet oppositionem ad peccatum ex illa parte qua est Dei offensa. Unde non oportet quod, statim restitutis virtutibus infusis, habitus vitiorum totaliter tollantur; quamvis impediantur, et diminuantur. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod adultis habentibus virtutes acquisitas ante gratiæ infusionem, simul cum gratia infunduntur aliæ morales infusæ. Et ad hujus improbationem, dicitur quod secundæ sunt alterius speciei et rationis specificæ a primis, ut sæpe dictum est (in præsenti distinct.; et 2. *Sentent.*, dist. 26 et 28, etc.). Et cum infert quod tunc virtutes morales infusæ dicerentur virtutes æquivoce, etc.; — dicitur quod illa consequentia non plus valet quam ista : *Virtutes theologicæ sunt alterius rationis a cardinalibus; igitur æquivoce dicuntur virtutes, et non univoce, nec analogice.* Immo, non plus valet quam ista : *Fortitudo et prudentia sunt alterius rationis; igitur non dicuntur virtutes morales univoce, sed æquivoce.* Quas consequentias (α) constat penitus non valere. Et ratio est : quia virtus moralis non est nomen speciei specialissimæ, sed generis subalterni, continens sub se multas rationes specificas, immo multa genera subalterna, sicut animal; habet tamen unam rationem communem omnibus sub illo contentis, hanc scilicet, quod est habitus perficiens potentiam appetitivam, et opus ejus bonum reddens, circa passiones, vel actiones quæ sunt ad alterum. Unde illa consequentia derisibilis est.

Ad sextum dicitur quod virtutes morales infusæ, sunt homini necessariæ ad recte ordinandum vitam suam et actus suos in finem supernaturalem, et ad debite proportionandum actus suos principiis supernaturalibus, scilicet virtutibus theologicis. Nec valet hujus improbatio. Quia, sicut supra dictum est, in solutione primi, virtutes theologicæ ad hoc non sufficiunt, cum non perficiant omnes potentias animæ quæ subjiciuntur virtutibus moralibus, nec habeant pro objecto ea quæ sunt objecta virtutum moralium. Unde, secundum hanc probationem, concluderetur quod nulli viatori, parvulo vel adulto, sunt necessarii aliqui habitus, morales aut intellectuales, infusi vel acquisiti, præter tres habitus theologicos; quod patet esse manifeste falsum. De hujus argumenti nullitate, sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 12, sic dicit. Arguit enim sic, duodecimo loco : « Finis est ratio eorum quæ sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologicis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, sicut in speculativis sunt principia et conclusiones, ita et in operativis sunt fines et ea quæ sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in operativis, præter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariæ virtutes aliæ, quibus bene ordinemur ad ea quæ sunt ad finem. » — Hæc ille.

Ad impugnationem primæ responsionis ibidem datæ, patet responsio per prædicta. Quia virtutes theologicæ non sufficiunt ad bene conversandum in vita spirituali, tanquam actuum elicitivæ vel executivæ; dato quod sufficiant dirigere et præcipere omnia quæ agenda sunt et patienda in eadem vita, ut sæpe dictum est. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 10, sic dicit : « Præter virtutes acquisitas ex actibus nostris, oportet ponere alias virtutes in homine, a Deo infusas. Cujus ratio hinc accipi potest : quia *virtus*, ut dicit Philosophus (2. *Ethicor.*, cap. 6), *est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Secundum igitur

(α) *actus.* — *actu* Pr.

(α) *consequentias.* — Om. Pr.

quod bonum diversificatur in homine, oportet quod et virtutes diversificentur; sicut patet quod aliud est bonum hominis inquantum est homo, et aliud inquantum est civis. Et manifestum est quod aliquæ operationes possent esse convenientes homini inquantum est homo, quæ non essent convenientes ei secundum quod est civis. Propter hoc dicit Aristoteles, 3. *Politicorum* (cap. 3), quod alia est virtus quæ facit hominem bonum, et alia quæ facit civem bonum. Considerandum est autem quod duplex est hominis bonum : unum quidem, quod est proportionatum suæ naturæ; aliud autem, quod suæ naturæ facultatem excedit. Cujus ratio est : quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente, diversimode, secundum diversitatem virtutis agentis. Unde videmus quod perfectiones et formæ quæ causantur ex actione agentis naturalis, non excedunt naturalem facultatem recipientis : potentiæ enim passivæ naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formæ quæ proveniunt ab agente supernaturali infinitæ virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturæ recipientis. Unde anima rationalis, quæ immediate a Deo creatur, excedit capacitatem suæ materiæ : ita quod materia corporalis non potest totaliter comprehendere ipsam, et includere; sed remanet aliqua virtus ejus, et operatio, in quo non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quæ causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem suam primam perfectionem acquirit anima, vel homo, ex actione Dei; ita et suam ultimam perfectionem, quæ est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso. Quod ex hoc patet, quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini, ut ex causatis, desiderio quodam, moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium, quousque perveniatur ad primam causam, quæ Deus est. Oportet igitur quod sicut prima perfectio hominis, quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quæ est beatitudo vitæ æternæ, excedat facultatem totius naturæ humanæ. Sed quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; ea autem quæ sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata; necesse est esse aliquas hominis perfectiones, quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quæ excedant facultatem naturalium principiorum hominis. Hoc autem esse non posset, nisi, supra principia naturalia, aliqua supernaturalia principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ, et potentiæ ejus, scilicet intellectus et voluntas, quæ sunt principia operationum hominis, inquantum hujusmodi. Nec hoc posset esse, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quæ in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ proportionatum. Infunditur igitur divinitus homini, ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ : primo quidem, gratia, per quam habet anima quoddam esse spirituale; deinde fides, spes, et charitas : ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturaliter cognoscendis; per spem autem et charitatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinabatur. Et sicut, præter ista (α) principia naturalia, requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem (β); ita, ex divina influentia, consequitur homo, præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod habitus theologici non sufficiunt ad ordinandum operationes humanas in finem vitæ æternæ, nec ad debite conversandum in civitate spirituali, sine habitibus virtutum moralium infusarum ; sicut nec intellectus et voluntas, cum suis naturalibus inclinationibus ad bonum et ad verum, sufficiunt, sine aliis habitibus, ad debite conversandum in civilitate mundana. — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Cum nullum meritum sit sine charitate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine charitate. Cum charitate autem simul infunduntur aliæ virtutes. Unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius, nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem, non facit actum ordinatum in finem superiorem, nisi mediante virtute superiori : sicut fortitudo quæ est virtus hominis inquantum est homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quæ est virtus hominis inquantum est civis. » — Hæc ille.

Ad improbationem secundæ responsionis ibidem datæ, negatur antecedens, cujus probatio stat in illo falso et ruinoso fundamento sæpe negato, scilicet quod virtutes theologicæ sufficiunt ad ponendum medium in actionibus et passionibus, modo virtuoso, sine aliis habitibus.

De omnibus prædictis sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 63, art. 4, sic dicit : « Habitus dupliciter distinguuntur specie. Uno modo, secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem cujuslibet virtutis est bonum in propria materia consideratum : sicut objectum temperantiæ est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus; cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus imposi-

(α) *præter ista.* — *præterita* Pr.
(β) *connaturalem.* — *generalem* Pr.

tus in hujusmodi (α) concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam : puta, in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum ; secundum autem regulam legis divinæ, requiritur quod homo *castiget corpus suum, et in servitutem redigat* (1. *Corinthior.* 9, v. 27), per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia acquisita et infusa differunt specie. Et eadem ratio est de aliis virtutibus. — Alio modo, habitus distinguuntur specie, secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem species sanitatis hominis et equi; et hoc propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus, 3. *Politicæ* (cap. 3), quod diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc modum etiam differunt specie virtutes morales infusæ (6), per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei* (*Ephesior.* 2, v. 19), et aliæ virtutes acquisitæ, per quas homo bene se habet in ordine ad res humanas. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo virtutes morales infusæ specifice differunt ab acquisitis, dupliciter, scilicet secundum formalem rationem objecti, et secundum fines vel civilitates ad quas ordinantur, ut dicitur in illis duabus responsionibus ultimis, quas arguens nititur infringere; et insuper, quomodo habitus theologici non sufficiunt ad recte conversandum in politia et civilitate sanctorum.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** contra quartam conclusionem, negatur minor : nam, sicut dictum est in probatione quartæ conclusionis, et aliqualiter tactum est in responsione argumentorum contra tertiam, objectum formale hujusmodi virtutum moralium est ipse ordo rationis impositus circa actiones vel passiones; et ille remanebit, eo modo quo dictum est in quarta conclusione. Item, *de Virtutibus,* in tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus, q. 4, arguit sic (arg. 5) : « Virtutes habent species ex objectis. Sed objecta virtutum cardinalium non manent in patria : nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium; justitia autem est circa contractus et judicia; fortitudo autem est circa pericula mortis; temperantia autem circa concupiscentias ciborum et venereorum; quæ omnia non erunt in patria. Ergo virtutes cardinales non erunt in patria. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, ad quintum, quod aliquid dicitur esse objectum virtutis dupliciter. Uno modo, sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut in finem ; sicut summum bonum est objectum charitatis, et beatitudo æterna objectum spei. Alio modo, sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens. Et hoc modo delectationes coitus sunt objectum temperantiæ : non enim temperantia intendit hujusmodi delectationibus inhærere; sed potius, istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter, fortitudo non intendit inhærere periculis; sed, superando pericula, consequi bonum rationis. Et idem est de prudentia respectu dubitationum, et de justitia respectu necessitatum hujus vitæ. Et ideo, quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitæ, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum : quia prædicta objecta magis se habent ad has virtutes per modum termini a quo, quam per modum termini ad quem, qui dat speciem. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur primo, quod habitus perficientes appetitum sensitivum, eo modo remanebunt in patria, quo eorum subjecta : quia, si appetitus sensitivus reparatur idem numero, et dicti habitus erunt iidem numero qui modo sunt; si vero appetitus sensitivus non erit idem numero qui prius, sed idem specie, eodem modo erit de habitibus illis. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus,* in tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus (α), quæstione ultima, in solutione decimitertii, sic dicit : « Quidam dicunt quod irascibilis et concupiscibilis, in quibus sunt temperantia et fortitudo, sunt in superiori parte animæ, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra Philosophum, 3. *Ethicorum* (cap. 10), ubi dicit quod virtutes sunt irrationabilium partium. Quidam autem dicunt quod vires sensitivæ partis manent in anima separata, vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse : quia actus potentiæ sensitivæ non est sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset incorruptibilis; quod est erroneum. Cujus autem est actio, ejus est potentia. Unde oportet quod hujusmodi potentiæ sint totius conjuncti; et ita, post mortem, non remanent in anima separata, actu, sed virtute, sicut in radice, inquantum scilicet potentiæ animæ fluunt ab essentia (6) ejus. Virtutes autem istæ sunt quidem in irascibili et concupiscibili, quantum ad earum derivationem; sed, secundum originem et inchoationem, sunt in ratione, vel voluntate rationis : quia principalis actus virtutis moralis est electio, quæ est actus appetitus rationalis; sed ista electio, per quamdam applicationem, terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis,

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(6) *infusæ.* — Om. Pr.

(α) *in tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus.* — Om. Pr.
(6) *essentia.* — *esse* Pr.

secundum temperantiam et fortitudinem. » — Hæc ille. — Item, 1a 2æ, q. 67, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Status post hanc vitam est duplex : unus quidem, ante resurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ; alius autem, post resurrectionem, quando animæ iterato suis corporibus unientur. In illo ergo resurrectionis statu, erunt vires irrationales in organis, sicut et nunc. Unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis erit perfecte disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem, partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter, in essentia ipsius. Unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu, nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminaria quædam ipsarum virtutum. Sed justitia, quæ est in voluntate, in actu remanebit. Unde specialiter de ea dictum est (ibid., arg. sed contra) quod est perpetua et immortalis : tum ratione subjecti, quia voluntas est incorruptibilis; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius (in corp. art.) dictum est (α). » — Hæc ille. — Simile ponit, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 4, in solutione quarti, ubi sic dicit, quod « illi qui dicunt quod vires sensibiles non manent actu in anima separata, dicunt tamen quod manent in essentia animæ, sicut in radice. Et similiter etiam manent habitus virtutum inferioris partis, sicut in radice, in viribus quæ sunt in ratione, et in ipsa gratia. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod, quocumque modo dicantur hujusmodi (β) virtutes remanere, sive eædem in numero, sive solum specie, neutra pars sufficienter impugnatur per arguentem. Non quidem secunda : quia conclusio nostra non asserit quod hujusmodi (γ) virtutes remaneant eædem numero, sed solum quod in patria erunt virtutes morales infusæ. Nec prima : quia, si hujusmodi (δ) virtutes reparentur miraculose eædem numero, sola divina actione, nobis nihil coagentibus, ad hoc non sequitur quin veraciter dici possit quod præcedentes habitus remanebunt; sicut et idem homo remanebit, a solo Deo miraculose ressuscitatus; actio enim nostra nihil facit ad hoc quod habitus infusi remaneant vel non.

Dicitur tertio, quod verisimile est quod potentiæ sensitivæ omnes reparentur eædem numero, quantumcumque fuerint in morte corruptæ, vel etiam adnihilatæ. Deus enim potest omne positivum permanens, et non successivum, quantumcumque adnihilatum fuerit, idem numero reparare, ut alias forte videbitur, 4. *Sentent.* Et idem dico de hujusmodi (α) virtutibus moralibus.

Ad argumentum contra quæstionem (β) respondit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 4, qla 2, in solutione quinti, ubi sic dicit : « Non ideo dicitur peccatum mortale semper esse in ratione, quasi omnis actus peccati mortalis sit actus rationis elicitive, cum etiam in actibus exteriorum membrorum possit esse peccatum mortale; sed quia nullus actus accipit rationem peccati mortalis, nisi consensus rationis adveniat. Et similiter, nullus actus potest esse virtutis, nisi a ratione ordinetur. Et hoc est esse virtutes in inferioribus potentiis, inquantum participant ratione. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXIV. ET XXXV.

QUESTIO UNICA

UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT HABITUS DISTINCTI A VIRTUTIBUS


CIRCA trigesimamquartam et trigesimamquintam distinctiones quæritur : Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus distincti a virtutibus.

Et arguitur quod non. Quia quorum diffinitio est eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed diffinitio virtutis convenit donis : unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*, etc. Et similiter, diffinitio doni convenit virtutibus infusis; est enim donum *datio irreddibilis*, secundum Philosophum (4. *Topicorum*, cap. 4). Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

In oppositum arguitur. Quia Gregorius, 1. *Moralium* (cap. 27, al. 12, in vet. 28), distinguit septem dona, quæ dicit significari (γ) per septem filios Job, a tribus virtutibus theologicis, quas (δ) dicit significari (ε) per tres filias Job. Et, in 2. *Moralium* (cap. 49, al. 27, in vet. 36), distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quas (ζ) dicit significari (η) per quatuor angulos domus.

(α) Verba Divi Thomæ, in corpore articuli, sunt : *De justitia vero manifestum est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.*
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.
(γ) *significari.* — *signari* Pr.
(δ) *quas.* — *quæ* Pr.
(ε) *significari.* — *signari* Pr.
(ζ) *quas.* — *quæ* Pr.
(η) *significari.* — *signari* Pr.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod dona Spiritus Sancti sunt habitus distincti a virtutibus infusis, theologicis et cardinalibus.**

Hanc probat sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 68, art. 1, ubi sic : « Si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, id quod est ab alio, ut donum, esse perfectissimum alicujus ad bene operandum; præsertim cum quædam virtutes sint nobis infusæ a Deo. Unde, secundum hoc, donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicuntur dona, et non omnes; et quare aliqua computantur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt sufficientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis conveniret, aut e converso. Considerantes autem aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet *sapientia, scientia, intellectus, consilium,* et tres ad vim appetitivam, scilicet *fortitudo, pietas,* et *timor,* posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis : quia invenerunt solas duas virtutes in intellectu vel ratione, scilicet fidem et prudentiam; alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione. Quidam vero considerantes quod Gregorius dicit in 2. *Moralium* (cap. 49, al. 27, in vet. 36), quod *donum Spiritus Sancti qui in mente sibi subjecta format prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam, eamdem munit mentem contra singula tentamenta per septem dona,* dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit. Quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus; unumquodque enim naturaliter resistit suo contrario; quod præcipue patet de charitate, de qua dicitur, *Cantic.* 8 (v. 7) : *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem.* Alii vero considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet, Isaiæ 11 (v. 2 et 3), dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum, sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur (α) Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipue hæc dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens : quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem secundum humilitatem et mansuetudinem, Matthæi 11 (v. 29), *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde,* et secundum charitatem, ut, Joannis 15 (v. 12), *Ut diligatis invicem, sicut dilexi vos;* et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi refulserunt. — Et ideo, ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur, Isaiæ 11 (v. 2 et 3) : *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus,* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem connumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens : unum interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus. Et hoc Philosophus dicit, in capitulo *de Bona fortuna* (2. *Magnorum Moralium,* cap. 9). Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altius, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet discipulum esse dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem, in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina; sicut dicitur, Isaiæ 50 (v. 5) : *Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.* Et Philosophus

(α) *conformemur.* — *conformetur* Pr.

etiam dicit, cap. (α) *de Bona fortuna,* quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur (β) interiorem instinctum; quia moventur a principio meliori quam sit ratio humana. Et hoc est quam quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet, 3. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1.

Ex quibus potest formari talis ratio : Dispositiones mobilium, ad hoc ut prompte moveantur a motoribus diversarum rationum et alterius generis in movendo, oportet (γ) esse diversarum rationum. Sed dona et virtutes sunt hujusmodi dispositiones. Ergo, etc.

Secunda conclusio est quod hujusmodi (δ) dona remanebunt in patria.

Hanc probat sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 68, art. 6, ubi sic dicit : « De donis possumus loqui dupliciter. Uno modo, quantum ad essentiam donorum; et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii, in libro *de Spiritu Sancto* (lib. 1, cap. 16), ubi dicit : *Civitas Dei illa, Hierusalem cœlestis, non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur;* sed *ex vitæ fonte procedens Spiritus Sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantia videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens vel fluens meatu.* Cujus ratio est : quia dona Sancti Spiritus perficiunt mentem humanam ad sequendum motionem Spiritus Sancti; quod præcipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur, 1. *Corinthior.* 15 (v. 28), quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo, possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ; et, secundum hoc, non manebunt in patria (ε), sicut supra (1ª 2æ, q. 67, art. 1) de virtutibus cardinalibus dictum est. » — Hæc ille.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 3, sic dicit : « Modus unicuique rei ex propria mensura præfigitur. Unde modus actionis sumitur ex eo quod est regula et mensura actionis. Et ideo, cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanæ virtutis; quæ est ipsa divinitas, ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participative, operetur. Et ita omnia dona communicant in mensura operationis. Differunt autem in materia circa quam operantur. Illa enim quæ in vita activa perficiunt, habent materiam communem cum virtutibus moralibus; illa vero quæ perficiunt in vita contemplativa, habent materiam communem cum virtutibus theologicis et intellectualibus, eo quod præcipuum objectum contemplationis est Deus, qui est objectum virtutum theologicarum. Dona igitur illa quæ perficiunt in vita activa, non manent quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, sicut nec virtutes cardinales; quia nec timor a noxiis retrahit, nec fortitudo difficilia sustinere facit; sed manebunt quantum ad actus quos habent circa Deum, qui est mensura operationis in illis, sicut timor hominem per reverentiam Deo subjiciet. Dona autem illa quæ perficiunt in vita contemplativa, remanebunt quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, et quantum ad actus quos habent circa propriam mensuram ;sed perficientur (α) quantum ad modum, quia, quantumcumque dona ad altiores actus elevent quam sit communis hominum modus, nunquam tamen in via ad modum patriæ pertingere possunt. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : In quocumque statu mens hominis perfecte sequitur motionem Spiritus Sancti ad actus super humanos, in eodem habet dispositiones vel habitus reddentes eam bene mobilem a Spiritu Sancto ad tales actus. Sed status patriæ est hujusmodi. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (dist. 34, q. 1), probando quod dona, beatitudines et fructus, non sint habitus distincti a virtutibus.

Primo. Nam naturali ratione concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis intellectum circa speculabilia, et habitus perficientis intellectum circa operabilia; et ita habetur habitus intellectualis, tam speculativus, quam practicus. Consimiliter (β), ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea quæ sunt appetibilia in ordine ad se, et ulterius circa ea quæ sunt appeti-

(α) *cap* — *secundo* Pr.
(β) *sed quod sequantur.* — *secundum quod sequuntur* Pr.
(γ) *oportet.* — *oporteret* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(ε) *et.* — Ad. Pr.

(α) *perficientur.* — *perficiuntur* Pr.
(β) *Consimiliter.* — *Consimili* Pr.

bilia in ordine ad alterum; et ita habetur prima distinctio virtutis appetitivæ, ordinantis istos habitus, per ordinem ad se et ad alterum. Et si concludatur forte per rationem naturalem, quod homo non sufficienter perficitur istis habitibus, sicut concluditur necessitas alterius cognitionis quam acquisitæ; tamen non sufficienter concluditur ratione naturali distincte, quis habitus appetitivus, et quis habitus intellectivus, sit alius ab istis; sed rationabiliter tenetur illos habitus esse necessarios, quos Ecclesia catholica docet esse necessarios; et sic fide tenemus tres virtutes theologicas esse necessarias, immediate perficientes animam respectu objecti increati.

Ex istis arguitur sic : Soli illi habitus ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne objectum in via. Sed hujusmodi (α) sunt septem virtutes in genere (non curando de scientiis speculativis acquisitis). Ergo (præter scientias speculativas acquisitas) non est ponendus habitus in viatore, alius simpliciter a septem virtutibus. Minor probatur. Quia omne objectum circa quod viator habet perfici in via, non potest esse nisi Deus et creatura. Sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus theologicis, in summo, quantum potest perfici, si illi habitus sint perfectissimi. Circa creaturas vero (non loquendo de speculativis), intellectus perfectissime perficitur per prudentiam, si prudentia sit perfectissima, et de omni agibili, quantum ad omnem conditionem agibilis, et perfectissime notam. Et ita etiam, quantum ad appetitum, perfectissime perficitur tribus moralibus, si sint perfectissimæ : quia tam circa alterum et appetibile illi (β), quam circa se et appetibile sibi; et hoc primo vel directe, vel secundario propter illa prima; et intelligendo de istis quatuor cardinalibus, quod non (γ) sint in aliquo unus habitus numero (δ), qui sit universalis temperantia, vel justitia, hoc est, circa omnia, sed quod singulæ species justitiæ sunt circa sua propria objecta. Similiter, per tres virtutes theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediate. Quia circa ipsum ut immediate (ε) intelligendum in via, sufficienter perficit fides, quia de Deo in via (ζ) non potest haberi nisi cognitio fidei; et circa ipsum ut est diligibilis in se, sufficienter perficit charitas; et circa ipsum, ut appetibilem (η) ut commodum mihi, perficit spes. Sed non convenit viatorem circa Deum habere alios actus ordinatos quam intelligere, et diligere eum in se, et appetere eum mihi ut bonum meum. Igitur, etc. Consimiliter circa omne aliud bonum (α) a Deo, ut circa objectum, sufficienter perficitur viator, quando perficitur circa ea habitibus intellectualibus et (β) appetitivis. Sed isti habitus perficientes intellectum sufficienter, sunt virtutes intellectuales : nam virtutes intellectuales sufficienter perficiunt intellectum viatoris, quantum est possibile, ad considerandum et syllogizandum practice. Habitus etiam appetitivi, et virtutes appetitivæ, sufficienter perficiunt appetitum ad appetendum et diligendum omne diligibile in se, sive in ordine ad aliud. Ergo homo perfectus tribus virtutibus theologicis, et virtutibus intellectualibus speculativis et practicis, et virtutibus moralibus ordinantibus ad se et ad aliud, sufficienter perficitur, quantum potest competere viatori. Non ergo videtur aliqua necessitas ponendi aliquos alios habitus ab istis, qui sunt virtutes theologicæ et cardinales.

Secundo. Si virtutes essent alii habitus a donis, sequitur quod nullus ex una parte esset idem alteri ex alia parte. Consequens est falsum : nam fortitudo est virtus, et fortitudo est donum. — Si dicatur quod ista fortitudo et illa sunt alterius rationis, — Contra : quia habent idem objectum, et sub eadem ratione; ergo sunt habitus ejusdem rationis. — Dicetur forte quod non, quia virtutes perficiunt modo humano, sed dona modo superhumano. — Contra illud objicitur multipliciter.

Primo sic : Quia charitas est excellentissimum donum Dei, secundum Augustinum, 15. *de Trinitate*, capit. 18; et, quod plus est, secundum Apostolum, 1. *Corinthior.* 13 (v. 3), si fortitudinem habuero, *et si tradidero corpus meum ita ut ardeam,* etc. (quod videtur esse modo superhumano, quia quærerem ardere pro Deo), *charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo videtur quod nullum donum excellentius perficiat quam charitas; quæ tamen est virtus.

Item *secundo*. Circa materiam fortitudinis contingit voluntatem humanam recte tenere medium; ergo rectius et rectissime, quantum est possibile tali naturæ. Sed hoc potest ex habitu fortitudinis intendere et intendere secundum gradus qui non variant speciem. Igitur idem habitus in specie disponit hominem ad sustinendum aliquid modo perfectissimo, et infimo. Si autem non potest, sed alio et alio, igitur ille habitus qui disponit hominem ad sustinendum in infimo gradu, de necessitate est imperfectus, quantum ad actum suum et objectum : quia circa terribilia sustinere, non potest habere rationem perfectionis; sed ad hoc quod aliquis habeat se perfecte circa ea, oportet ut habeat alium habitum in specie. Sed pluralitas specierum non est ponenda sine necessitate manifesta, ubi scilicet (γ)

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *illi.* — Om. Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.
(δ) *numero.* — Om. Pr.
(ε) *immediate.* — Om. Pr.
(ζ) a verbo *sufficienter* usque ad *via,* om. Pr.
(η) *appetibilem.* — *appetibilis* Pr.

(α) *bonum.* — *objectum* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *scilicet.* — Om. Pr.

una species non sufficeret; quod in proposito non habet locum.

Item *tertio*. Christus tristabatur in sua passione; et universaliter, omnis martyr sibi dimissus, id est (α), si non fiebat circa eum miraculum, quantumcumque sustineret voluntarie, non sine tristitia quacumque sustinuit; sicut probatur per Augustinum (β), 13. *de Trinit.* (cap. 7), ubi arguit contra philosophos dicentes se esse beatos, quia habuerunt quidquid voluerunt : quia, si prospera acciderunt, illa voluerunt (γ); si adversa accidebant, illa voluerunt, quia patienter sustinuerunt. Contra eos arguit Augustinus, quod (δ) in adversis non habuerunt quod voluerunt : quia, quantum erat ex se, noluerunt ea accidere; si tamen acciderent, voluerunt illa patienter sustinere, ne, patientia amissa, miseriores fierent. Et hoc persuadetur : quia patientia non potest esse circa appetibile secundum se. Martyres ergo, in vita ista, sustinendo adversa, habuerunt aliquid quod non omnimodo voluerunt; quia objectum patientiæ eorum non erat absoluta ratione volibile, sed supportando patiendum.

Item *quarto*. Impossibile est eumdem simul agere eumdem actum humane et superhumane. Ergo, acquisito dono, evacuatur virtus prius acquisita, vel infusa in baptismo; vel, si maneat, non erit possibile (ε) exire in actum suum; vel non erit necessaria, (ζ) quia ex perfectiori dono poterit (η) exire in actum suum; quod videtur inconveniens, potissime si sit sermo de virtutibus theologicis, quia charitas non evacuabitur in patria, nec fides aut spes in via.

Item *quinto*. Quia illa verba *humane* et *superhumane* sunt metaphorica; quia omnis actus hominis, proprie loquendo, est humanus. Sicut enim necessarium est actionem rectam convenire (θ) fini et objecto et circumstantiis, ita etiam necessarium est quod conveniat ipsi operanti : non enim mihi convenit agere quod convenit regi; nec, multo plus, quod convenit (ι) angelo. Ergo necessarium est, ad rectum hominis actum, quod agat illum modo humano. Quicumque igitur habitus infusus disponit hominem simpliciter ad agendum modo humano, disponit eum absolute ad agendum illud circa quodcumque (κ).

Item *sexto*. Si quis bene oraret, et daretur ei donum intellectus, et non exercitaret se circa credibilia, quia non haberet fidem acquisitam, sine qua fides infusa non exit in opus, posset autem operari modo superhumano, quia haberet donum, per te. Ergo posset excellentius agere circa credibilia, quam alius exercitatus in Sacra Scriptura; quod non experimur; immo quicumque talis forte facilius erraret circa credibilia, quam alius bene exercitatus in Sacra Scriptura.

Item *septimo*. Circa tot convenit bene ordinari humane, circa quot superhumane. Ergo idem est modus utrobique (α).

Dicetur forte, quod virtutes disponunt voluntatem ut est mobilis a ratione, sed dona perficiunt eam ut est mobilis a Spiritu Sancto. — Contra hoc arguitur

Primo. Quia supponit falsum, scilicet quod ratio moveat voluntatem, ita quod virtus non sit nisi dispositio mobilis in voluntate a ratione movente.

Secundo. Quia, secundum hoc, non ponitur distinctio beatitudinum a donis.

Tertio. Quia ex quo Deus dedit habitum voluntati, semper assistit voluntati et habitibus ad actus sibi convenientes; sicut postquam illuminavit cæcum miraculose, semper assistebat illuminato, ut posset moveri illa potentia. Igitur per idem est aliquid proportionatum primo moventi, et secundo. Ergo, si per habitum virtutis potentia proportionatur sibiipsi, per idem sufficienter proportionatur Spiritui Sancto ut moventi primo. Non ergo propter istam rationem oportet necessario ponere alios habitus. — Hæc Scotus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus (dist. 34, q. 3), probando quod aliqua dona Spiritus Sancti, puta consilium, fortitudo, timor, pietas, non remaneant in patria, quoad actum.

Primo. Quia nulla potentia potest in aliquem actum, nisi ad præsentiam objecti. Sed objecta istorum donorum non erunt in patria : quia donum pietatis est ad compatiendum proximo, donum timoris ad retrahendum a malo, donum consilii ad consulendum in dubiis; sed in patria non erit compassio de miseria cujuscumque, nec aliquis indigebit retractione a malo, nec erit aliqua dubitatio de aliquo agendo. Igitur actus horum donorum non erunt in patria.

Secundo. Quia prædicta dona perficiunt hominem in vita activa. Sed illa evacuabitur in patria. Ergo et hæc dona, quantum ad actus. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *id est.* — Om. Pr.
(β) *Augustinum.* — *illud* Pr.
(γ) *voluerunt.* — *noluerunt* Pr.
(δ) *quod.* — *quia* Pr.
(ε) *possibile.* — *possibilis* Pr.
(ζ) *erit necessaria.* — *necessario* Pr.
(η) *poterit.* — *procedit* Pr.
(θ) *convenire.* — *contraire* Pr.
(ι) *convenit.* — *conveniat* Pr.
(κ) *circa quodcumque.* — Om. Pr.

(α) *utrobique.* — *ususque* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, negatur minor, pro illa parte qua dicit quod per quatuor virtutes cardinales, si sint perfectissimæ, sufficienter perficitur homo circa creaturas, quantum possibile est eum perfici in via. Quia nulla illarum quatuor perficit aliquam potentiam animæ prout est mobilis a Spiritu Sancto in finem supernaturalem, sed solum prout est mobilis a ratione, loquendo de justitia, fortitudine, temperantia; vel perficit rationem ipsam prout movetur ab intellectu principiorum naturaliter cognoscibilium, vel in lumine fidei, loquendo de prudentia. Et de hoc multa dicta sunt in probatione primæ conclusionis. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 68, art. 2, arguit sic (arg. 2) : « Ad salutem hominis sufficit quod homo bene se habeat circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo bene se habet circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta. » — Hæc ille. — Quæ autem sit illa ratio, ostendit ibidem (in corp. art.), dicens : « Dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur divinum instinctum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius instinctus Spiritus Sancti (α), per consequens necessarium est donum. Ratio autem hominis est perfecta a Deo dupliciter : primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas. Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Prima enim habetur ab homine quasi plena possessio; secunda autem habetur quasi imperfecte : imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem (β), potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed illud quod imperfecte habet naturam aliquam, aut formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab alio moveatur : sicut sol, quia (α) est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab alio instruatur. Sic igitur, quantum ad ea quæ subsunt rationi humanæ, in ordine ad finem connaturalem homini, potest operari homo per judicium rationis. Si tamen in hoc homo etiam adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis; unde, secundum philosophos, non quicumque habebant virtutes morales acquisitas, habebant virtutes heroicas, vel (β) divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod aliqualiter et imperfecte informata est per virtutes theologicas, non sufficit motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti, secundum illud, *Romanor.* 8 (v. 14 et 17), *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et hæredes,* et in Psalm. (142, v. 10) dicitur : *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam;* quia scilicet in hæreditatem terræ beatorum nullus potest venire, nisi moveatur et ducatur a Spiritu Sancto. Et ideo, ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti. » — Hæc ille. — Item, ibidem, tertio loco, arguit sic : « Gregorius dicit, in 2. *Moralium* (cap. 49, al. 27, in vet. 36) quod, *Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, et fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiem, timorem contra superbiam.* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem. Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest, quantum ad omnia, repellere stultitiam et alia de quibus ibi fit mentio. Sed Deus, cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, et ignorantia, et hebetudine, et duritia, et hujusmodi (γ), nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari. » — Hæc ille. —

(α) *Sancti.* — Om. Pr.
(β) *aut virtutem.* — Om. Pr.

(α) *quia.* — *quando* Pr.
(β) *vel.* — *sed* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

Ex quibus apparet quod, præter habitus virtutum, sunt necessarii alii habitus, quos dicimus dona : quia, præter inclinationem virtutum, quæ se habent quasi active, indigemus motione passiva ex parte nostri, et activa Spiritus Sancti, ad tendendum in finem supernaturalem; ad quam (α) motionem passivam disponunt habitus donorum, ut dictum est.

Ad secundum dicitur quod responsio ibidem data, bona est : quia fortitudo quæ est virtus, et fortitudo quæ est donum, differunt specifice. Et ad hujus probationem, dicitur quod donum fortitudinis perficit modo superhumano, ut ibidem dicitur. Et ad hujus declarationem, dicit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 139, art. 1 : « Fortitudo importat quamdam animi firmitatem. Et hæc quidem firmitas animi requiritur, et in bonis faciendis, et in malis perferendis (β), et præcipue in arduis bonis et malis. Homo autem, secundum proprium et connaturalem modum, hanc firmitatem in utroque habere potest, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicujus ardui implendi operis, vel alicujus gravis (γ) mali perferendi; et, secundum hoc, fortitudo ponitur virtus specialis, vel (δ) generalis. Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis, ad hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia; quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem; sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum (ε) operum, et evasio omnium periculorum; et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens. Et, secundum hoc, fortitudo ponitur donum Spiritus Sancti; dona enim Spiritus Sancti respiciunt motionem animæ a Spiritu Sancto. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Fortitudo quæ est virtus, perficit animam ad sustinendum quæcumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula; sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus Sancti. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, licet fortitudo virtus, et fortitudo quæ est donum Spiritus Sancti (ζ), habeant idem objectum materiale, scilicet pericula et ardua, tamen objectum formale non est idem; quia aliter firmatur homo per virtutem, et aliter per donum, in eadem materia. Et similiter, dicti habitus ad diversos fines proximos ordinantur. Et ideo distinguuntur specifice. De hoc, in suo simili, loquitur sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 63, art. 4, ubi ostendit quomodo virtutes morales acquisitæ et infusæ specifice distinguuntur, ut recitatum fuit in præcedenti quæstione, articulo tertio, in responsione ad sextum argumentum Durandi contra tertiam conclusionem.

Tunc *ad primam improbationem* hujus responsionis, dicitur quod Sanctus Thomas non ponit quod dona altiori modo perficiant quam virtutes theologicæ, potissime quam charitas; immo totum oppositum dicit, ut patet, 1ª 2æ, q. 68, art. 8, ubi sic dicit : « Virtutes in tria genera distinguuntur : sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ, sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales, sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales, sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc ut subdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in 1. *Moralium* (cap. 27, al. 12, in vet. 28), quod *neque ad denarii perfectionem septem filii*, id est, septem dona, *perveniunt, nisi in spe, fide et charitate fuerit omne quod agunt*. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel rationem ipsam, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus. » — Hæc ille. — Item, art. 4, in solutione tertii, sic dicit : « Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis ad Deum est per fidem, spem et charitatem. Unde istæ (α) virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum. » — Hæc ille.

Ad secundam improbationem dictæ responsionis, dicitur quod habitus fortitudinis virtutis, quantumcumque intendatur, non potest pervenire ad hoc quod rectificet et firmet animum humanum in

(α) *quam.* — *quem* Pr.
(β) *perferendis.* — *per se negandis* Pr.
(γ) *gravis.* — *generis* Pr.
(δ) *vel.* — *non* Pr.
(ε) *bonorum.* — *beatorum* Pr.
(ζ) *quæ est donum Spiritus Sancti.* — Om. Pr.

(α) *istæ.* — Om. Pr.

bonis agendis et malis sustinendis, eo modo quo rectificat fortitudo quæ est donum. Unde illæ rectitudines non differunt solum secundum intensum et remissum, sed etiam specifice, ut ex dictis patet. Item, 1a 2ae, q. 68, art. 2, arguit sic sanctus Thomas (arg. 1) : « Dona ordinantur ad quamdam perfectionem, ultra communem perfectionem virtutis. Non est autem necessarium homini ad salutem, ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis : quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto (α), sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria ad salutem. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt præcepta, sed quoad modum operandi, secundum quod homo movetur ab altiori principio. » — Hæc ille.

Ad tertiam improbationem, dicitur quod donum fortitudinis, in Christo, et in aliis martyribus, non faciebat hoc quod nullam tristitiam corporalem sentirent, nec dolerent corporaliter; sed faciebat quod tristitia corporalis nullo modo absorberet rationem, nec dominaretur ei, immo totaliter subderetur ejus imperio; et ulterius, quod delectatio animalis esset major tristitia animali. De hac materia loquitur beatus Thomas, 2a 2ae, q. 123, art. 8, ubi quærit : Utrum fortis delectetur in suo actu. Et respondet sic : « Duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ. Et hæc proprie consequitur opera virtutum; quia in eis consideratur (β) bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum (γ) apprehensionem animæ, puta quod homo amittat vitam corporalem, quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum est necessaria ad opera virtutum, et quæ ad ea (δ) pertinent; et iterum, sustinere aliqua dolorosa secundum contactum corporis, puta vulnera et flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus; ex alia vero parte habet unde doleat animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur, 2. *Machab.* 6 (v. 30), quod (ε) Eleazarus dicit : *Diros corporis sustineo dolores; secundum animum vero, propter timorem tuum, libenter hoc patior.* Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quæ forte elevat animam ad divina, in quibus magis delectatur quam a corporalibus pœnis afficiatur : sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi quod super roseos flores ambularet. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis vitæ corporali et quibuscumque ad eam pertinentibus. Unde dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 9; et lib. 2, cap. 3), quod a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur qualiter virtus fortitudinis non tollit omnem tristitiam corporalem aut animalem, sed tenet rationem, ne a quacumque tristitia absorbeatur, et ne homo deficiat a bono, propter difficultatem alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis (α) mali perferendi. Sed, ultra hoc, donum fortitudinis confert fiduciam perveniendi ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadendi quæcumque pericula, ut prius dictum est, in principio solutionis hujus secundi principalis argumenti. — Item, 1a 2ae, q. 69, art. 3, sic dicit : « A sequela passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab illis tranquillus reddatur. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate hujusmodi passionibus utendo; donum vero, si necesse fuerit, eas totaliter abigendo; quinimmo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. » — Hæc ille. — De hoc plenius dicetur inferius.

Ad quartam improbationem, dicitur quod impossibile est eumdem simul agere eumdem actum præcise et tantum humane, et simul cum hoc agere eumdem actum superhumane. Sed nulla contradictio aut impossibilitas est, aliquem agere unum actum superhumane, et simul cum hoc agere illum actum cum omni modo perfectionis humanæ, et cum omni perfectione quæ est in modo humanæ actionis ut humana est, excludendo negationem et omnem imperfectionem concomitantem actionem humanam inquantum hujusmodi, sed superaddendo perfectionem, sicut homo addit super animal et omnia genera præcedentia animal. — Dicitur secundo, quod, posito, sed non concesso, quod isti duo modi agendi, scilicet humane et superhumane, essent incompossibiles, non ex hoc sequitur quod donum evacuet omnino habitum vel actum virtutis : quia habens utrumque habitum, potest uti seorsum uno sine alio; potissime quia habitus doni magis disponit ad motionem passivam a Spiritu Sancto, quam ad activam a seipso. Unde sanctus Thomas, 2a 2ae,

(α) *præcepto.* — *præceptione* Pr.
(β) *consideratur.* — *consideretur* Pr.
(γ) *secundum.* — *vel* Pr.
(δ) *ea.* — *eam* Pr.
(ε) *quod.* — Om. Pr.

(α) *gravis.* — *generis* Pr.

q. 52, art. 2, in solutione primi, sic dicit: « In donis Spiritus Sancti, mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota. » — Hæc ille. — Et sic patet quod aliquis potest agere humane, dum utitur habitu virtutis, et potest agere superhumane, dum movetur a Spiritu Sancto; a quo tamen potentia animæ sic movetur, ut etiam aliquid ipsa agat. Unde sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 68, art. 3, arguit sic (arg. 2): « Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Sancto. Sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum ipsius, vel respectu illius. Non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod ratio illa procedit de instrumento cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu. » — Hæc ille.

Ad quintam improbationem, dicitur quod ista verba, *operari humane*, et *superhumane*, sunt in proposito proprie dicta, et non solum metaphorica. Et ad hujus improbationem, dicitur quod non omnis actus hominis est proprie actus humanus, sicut sæpe dictum est prius (dist. præced.): quia nullus actus vegetativæ, aut sensitivæ partis, non participans ratione, est actus humanus. Item, actus hominis procedens ab habitibus deiformantibus hominem, et ex motione Spiritus Sancti, non proprie est humanus. Et de hoc dictum est in probatione secundæ conclusionis. Item, sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1, sic dicit: « Dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum. Unde, ad hujus intellectum, sciendum est quod, cum virtus in omnibus rebus inveniri possit, secundum quod habent aliquas operationes proprias, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur; loquentes tamen in materia morali de virtute, intelligimus de virtute humana, quæ quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter. *Primo*, ex potentia eliciente vel imperante operationem: sicut operatio rationis, vel quia est alicujus potentiæ quæ obedit rationi; quia a ratione homo habet quod sit homo. Nutriri autem, videre, et hujusmodi, non sunt operationes hominis inquantum est homo, sed inquantum est vivum vel animal. Et, secundum hoc, omnes habitus perficientes ad operationes aliquas, in quibus non participat vel communicat cum brutis, possunt dici virtutes humanæ. *Secundo modo* dicitur operatio humana ex materia, sive objecto; sicut illæ quæ habent pro materia passiones, sive operationes humanas. Sic enim virtutes morales proprie dicuntur virtutes humanæ, ut dicit Philosophus, in 10. *Ethicorum* (cap. 7 et 8): quia opus speculativæ (α) virtutis magis est divinum quam humanum; quia habet necessaria et æterna, pro materia, non autem humana. *Tertio modo* dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis primo vel secundo modo dictis, etiam modus humanus servatur. Si autem ea quæ hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 1), contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam (β), quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. Et secundum hoc, dico quod dona a virtutibus distinguuntur, in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod homo potest agere superhumane, etsi non ratione potentiæ elicientis, tamen ratione materiæ circa quam agit, et ratione modi agendi. — Nec valet improbatio hujus responsionis: quia operatio superhumana convenit agenti homini, inquantum fit per gratiam particeps divinæ naturæ, ut sit Deus per participationem; licet non conveniat sibi ratione naturæ humanæ nudæ, et in puris naturalibus consideratæ, et non supervestitæ participatione divinitatis. Item, operatio divina et superhumana potest homini convenire, inquantum est instrumentum motum a Spiritu Sancto, licet non conveniat ei ut principali agenti. Et multis aliis modis patet falsitas et nullitas illius argumenti.

Ad sextam improbationem, dicitur quod nullo modo tangit nos: quia nos non ponimus quod aliquod donum Spiritus Sancti sit excellentius fide, aut spe, vel charitate, ut prius visum est; nec quod donum intellectus operetur excellentiori modo quam fides; immo ponimus quod dona præsupponunt habitus theologicos, quasi fontes et principia directiva (γ) donorum. Verumtamen donum intellectus habet alium actum ab actu fidei, et quasi alterius speciei. Unde sanctus Thomas, 2ª 2ᵆ, q. 8, art. 5, sic dicit, in solutione tertii argumenti: « Fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, etc. » Item, art. 6, sic dicit: « Sapientia, scientia, consilium, intellectus, ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur (δ), *Romanor.* 10 (v. 17). Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum, non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo et principaliter se habet ad primam veritatem, secundario autem ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius extendit se etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod fides

(α) *speculativæ.* — *specificativæ* Pr.
(β) *heroicam.* — *theoricam* Pr.
(γ) *directiva.* — *et directora* Pr.
(δ) *dicitur.* — Om. Pr.

per dilectionem operatur. Sic igitur circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem, oportet ut homo de eis habeat rectum judicium, vel æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur judicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ (α); quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod habitus donorum præsupponunt habitum fidei; et actus doni intellectus, sapientiæ, scientiæ, consilii, præsupponunt actum fidei. Et ideo casus quem ponit arguens, est impossibilis.

Ad septimam improbationem, negatur consequentia primo loco facta : quia, licet virtus et donum operentur circa idem, vel circa eadem objecta; non tamen eodem modo, sed modis specifice distinctis, sicut sæpe dictum fuit. Et quod operentur circa easdem materias, ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 68, art. 4, ubi sic dicit : « Dona sunt quidam habitus perficientes hominem, ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas, ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo, sicut in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principium humanorum actuum, sunt aliquæ virtutes necessariæ, ita et dona Spiritus Sancti, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis (β), quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero, per consilium. Ad recte autem judicandum, speculativa perficitur per sapientiam; practica vero, per scientiam. Appetitiva autem virtus, in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem, contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem, secundum illud *Proverbiorum* 15 (v. 27) : *Per timorem Domini declinat omnis a malo;* et in Psalmo (118, v. 120) : *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod hæc dona extendunt (γ) se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales. » — Hæc ille. — Quod autem dona aliter operentur in prædictis materiis, in parte ostensum fuit (α) superius, in responsione tertiæ improbationis, ubi in fine visum est quomodo circa passiones, tam concupiscibilis quam irascibilis, diversimode rectificant dona et virtutes. Quomodo autem diversimode rectificant actiones humanas, ostendit sanctus Thomas, ibidem, ubi allegatur, scilicet 1ª 2æ, q. 69, art. 3, dicens : « Activa vita in his præcipue consistit, quæ proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Ad primum quidem nos disponit virtus, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere; quod pertinet ad justitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio justitiæ opera impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum et potum. Circa spontanea vero beneficia vel dona nos perficit virtus, ut his donemus, quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis, aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum, propter Dei reverentiam, solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur, Lucæ 14 (v. 12 et 13) : *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos, neque fratres tuos,* etc.; *sed voca pauperes et debiles,* etc. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.,* dist. 34, q. 1, art. 2, diffuse et pulcherrime assignat cuilibet dono actum superhumanum. Sicut actus doni intellectus, est quod « spiritualia quasi nuda veritate capiantur, et non in speculo ænigmatice ». Actus autem doni sapientiæ, quod « homo causis altissimis uniatur, quasi transformatus in earum (β) similitudinem, ut sic quasi ex intimo (γ) sui de aliis judicet, et ordinet non solum cognoscibilia, sed etiam actiones et passiones humanas ». Per donum autem consilii, efficitur quod « homo accipiat hoc quod agendum est, quasi per certitudinem a Spiritu Sancto edoctus ». Per donum autem scientiæ, efficitur quod « homo certitudinaliter sentiat de his quæ agenda occurrunt, et sciat conversari recte in medio nationis pravæ atque perversæ ». Per donum autem pietatis, efficitur quod, « in communicationibus quæ sunt ad alterum, non attendatur ratio communicationis ex bono communicantis, vel ejus ad quem est communicatio, ut his terminis includatur, ut homo tantum alteri tribuat quantum debet, vel quantum expedit ei cui tribuit, sed quantum est Deo acceptum divinum bonum quod in se vel in alio relucet. » Per donum autem fortitudinis, efficitur quod homo, in passionibus irascibilis, puta spe, timore et audacia, ira et hujusmodi (δ), « pro mensura accipiat divinam virtutem : ut scilicet ad ardua virtutis opera tendat, ad

(α) a verbis *quantum vero* usque ad *scientiæ,* om. Pr.
(β) *veritatis.* — *virtutis* Pr.
(γ) *extendunt.* — *excedunt* Pr.

(α) *fuit.* — Om. Pr.
(β) *earum.* — *eamdem* Pr.
(γ) *ex intimo.* — *ab initio* Pr.
(δ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

quæ scit se suis viribus non sufficere; et pericula quæ vires suas excedunt, non formidet, divino auxilio innixus (α); et de illatis injuriis non solum vindictam non requirat, sed etiam gloriam habeat, in remunerationem intendens. » Per donum vero timoris, efficitur quod homo bona temporalia, et delectationes tactus, et passiones concupiscentiæ, vel (β) eidem annexas, « ex reverentia divinæ majestatis, arbitretur ut stercora. » Ecce quomodo dona operantur supra humanum modum in omni materia virtutis. — Quomodo autem in prædictis materiis virtutes operentur modo humano, e inferiori modo operandi donorum, vide ibidem diffuse reseratum. Sciendum tamen quod ibidem, et in articulo præcedenti, in solutione quinti argumenti, videtur velle quod dona operantur excellentiori modo quam fides, aut spes (γ); et quod sola charitas inter virtutes est excellentior donis. Omnes autem aliæ sunt donis inferiores, quantum ad modum operandi; licet non sint inferiores simpliciter, quia habent excellentissimum objectum. Et sic dicta *Scripti* non contradicunt dictis *Summæ*, nisi apparenter.

Dicitur ulterius, quod responsio quam arguens recitat, bona est; et illam tenet sanctus Thomas in *Summa* (1ª 2æ, q. 68, art. 1) (δ).

Et *ad primam* illius improbationem, dicitur primo, quod non est falsum, immo usquequaque verum, quod ratio movet voluntatem quoad specificationem objecti, sicut (ε) diffuse visum fuit in secundo (2. *Sentent.*, dist. 25). — Dicitur secundo, quod ratio in virtute voluntatis, etiam quantum ad exercitium actus, movet voluntatem ad actum eligendi; et insuper movet appetitum sensitivum, et membra exteriora, et omnes vires subditas imperio voluntatis et obedientes rationi. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 17, art. 1 et octo sequentibus, tractat diffuse. — Dicitur tertio, quod non omnis virtus moralis, est subjective in voluntate; et consequenter nec omnis virtus est dispositio voluntatis ut mobilis ad obediendum rationi ut moventi. Sed tamen omnis virtus moralis acquisita, est impressio rationis in appetitu sensitivo vel intellectivo, ad hoc ut sit (α) bene mobilis a ratione, ut sæpe dictum est in præcedenti distinctione. Nec arguens probat oppositum. Et ideo non plus dicitur ad illam primam improbationem.

Ad secundam improbationem, dicitur quod beatitudines non distinguuntur a donis sicut habitus ab habitu, sed sicut actus ab habitu ipsum eliciente. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 69, art. 1, sic dicit : « Beatitudo est ultimus finis vitæ humanæ. Dicitur autem aliquis jam habere finem, propter spem finis obtinendi. Unde Philosophus dicit, 1. *Ethicorum* (cap. 9), quod pueri dicuntur beati propter spem. Et Apostolus, *Romanor.* 8 (v. 24), dicit : *Spe salvi facti sumus.* Spes autem de fine consequendo (β) insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur in finem, et appropinquat ad ipsum; quod fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, et appropinquat, per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur a donis et virtutibus, non sicut habitus distincti ab eis, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. » — Hæc ille.

Ad tertiam improbationem, dicitur quod, licet Spiritus Sanctus assistat voluntati et habitibus virtutum ad eliciendum actus convenientes voluntati et virtuti et Spiritui Sancto, et per habitum virtutis proportionentur Spiritui Sancto tanquam primo motori ad actus humanos, quorum proximum movens est ratio humana, et primum ac remotum est Spiritus Sanctus; tamen per habitum virtutis moralis, aut intellectualis, non proportionatur Spiritui Sancto tanquam moventi ad actus superhumanos et excedentes facultatem rationis quantumcumque perfectæ habitu virtutis cardinalis, ad quos vires animæ immediate moventur a Spiritu Sancto, et potius aguntur quam agant. Et ideo, ultra habitus virtutum cardinalium, sunt necessarii habitus donorum, ut sæpe dictum fuit. Et ideo exemplum de visu collato miraculose, ad hoc propositum nihil valet. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 63, art. 4, in solutione tertii, sic dicit : « Oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam; et ideo fuit ejusdem speciei. Et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose

(α) *innixus.* — *invisus* Pr.
(β) *concupiscentiæ, vel.* — *concupiscit* Pr.
(γ) Relate ad spem, non videtur admittere Sanctus Thomas quod donum operetur modo excellentiori quam ipsa. In hoc enim loco 3. *Sententiarum* (scilicet, dist. 34, q. 1, art. 2), sic dicit, ad 1um : « Charitati et spei non respondet aliquod donum, quod perfectiori modo operetur : imperfectio enim quæ est in actu spei, non est ex modo operandi, sed magis ex distantia objecti. »
(δ) *primam vero in Scriptis super* 3. *Sententiarum.* — Ad. Pr. Hæc verba forsan adduntur propter aliquam responsionem primo allatam a Scoto, quam tamen Auctor in argumentis non posuit. Dicit enim Scotus, post *septimam objectionem :* « Dicitur quod convenit per virtutes agere recte, per dona perfecte. — Contra hoc : Eadem virtute recte ago, quia virtus est rectitudo potentiæ; et perfecte ago, quia virtus est perfectio habentis in se, et qua opus ejus perfectum redditur. » Et postea addit : « Dicetur forte quod virtutes disponunt voluntatem, etc. » (Cfr. art. præc., § 1.) Hæc prima responsio contra quam arguit Scotus, deduci potest ex scriptis D. Thomæ super 3. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, ubi, inter cætera, dicit, art. 1, ad 1um, quod dona possunt nominari virtutes, quia faciunt ad bene operandum; sed sunt supra virtutes, quia ultra humanum modum perficiunt.
(ε) *sicut* — Om. Pr.

(α) *sit.* — *sic* Pr.
(β) *consequendo.* — *generando* Pr.

causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed non ita est in proposito. » — Hæc ille, in forma.

Et hæc sufficiant ad dicta Scoti.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra secundam conclusionem, dicitur conformiter ad prædicta in præcedenti conclusione. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Virtutibus* (quæst. *de Virt. cardin.*), articulo ultimo, in solutione quinti : « Aliquid dicitur esse objectum virtutis dupliciter. Uno modo, sicut id ad quod virtus ordinatur sicut in finem; sicut summum bonum est objectum charitatis, beatitudo æterna objectum spei. Alio modo, sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens. Et hoc modo delectationes coitus sunt materia temperantiæ : non enim temperantia intendit hujusmodi (α) delectationibus inhærere; sed potius, istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter, fortitudo non intendit inhærere periculis; sed, superando pericula, consequi bonum rationis. Et idem est de prudentia, respectu dubitabilium; et de justitia, respectu necessitatum hujus vitæ. Et ideo quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitæ, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum : quia prædicta objecta magis se habent ad has virtutes per modum termini a quo, quam per modum termini ad quem, qui dat speciem. » — Hæc ille. — Sic, in proposito, dico quod habitus donorum habent duplicia objecta, potissime illa de quibus loquitur arguens : unum est materiale, et quasi terminus a quo; aliud formale, et quasi terminus ad quem, quod est differentia secunda, et mensura vel conformitas ad illam. Secundum objectum manebit in patria, licet non primum. — Item, sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 3, in solutione sexti, sic dicit : « Dona illa quæ communicant cum virtutibus in objecto quod in patria remanebit, non remanebunt in patria virtutibus illis distincta, a quibus non distinguuntur nisi ex imperfectione et perfectione in modo operationis. Quod patet de intellectu et fide : quia visio, quæ fidei succedit, ad donum intellectus perfectum pertinet, ut patet in Glossa, Matth. 5. Et similiter est de sapientia, per quam filii Dei vocabimur (β), in comparatione ad spem, quæ ad hanc celsitudinem aspirat. Sed dona illa quæ communicant cum virtutibus moralibus in materia quæ in patria non remanebit, non remanebunt quoad actus quos habent circa materiam illam in qua cum virtutibus communicabant, sed quantum ad actus quos habent circa mensuram, in qua non communicant cum virtutibus. Et ideo actus illorum donorum remanebunt distincti ab actibus virtutum qui erunt in patria. Et erunt actus horum donorum medii inter actus virtutum theologicarum et actus virtutum moralium qui in patria remanebunt : quia actus virtutum theologicarum erunt circa Deum secundum se, sicut charitatis in diligendo ipsum; actus vero donorum erunt circa Deum inquantum est regula dirigens in omnibus aliis; sicut timor habebit reverentiam ad Deum, ex qua in hac vita omnia mundi prospera contempsit; actus vero virtutis cardinalis erit circa finem proprium, quem quis consecutus est ex meritoriis actibus virtutum; sicut temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod dona habebunt aliquod objectum in patria, scilicet ipsum Deum, secundum quod est regula directiva aliorum.

Quales autem actus habebunt in patria, diffuse ostendit 1ª 2æ, q. 68, art. 6, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Gregorius quasi in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim (1. *Moralium*, cap. 32, al. 15) quod *sapientia mentem etiam de æternorum spe et certitudine reficit;* quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. De intellectu, dicit quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat :* quorum duorum auditio transit, quia *non docebit vir fratrem* (α) *suum,* ut dicitur, Jerem. 31 (v. 34); sed illustratio mentis manebit. De consilio autem, dicit quod *prohibet esse præcipitem,* quod est necessarium in præsenti (β); et iterum, quod *ratione animum replet,* quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero, dicit quod *adversa non metuit,* quod est necessarium præsenti vitæ; et iterum, quod *confidentiæ cibos apponit,* quod permanet et in futuro. De scientia vero, unum tantum ponit, quod *ignorantiæ jejunium superat,* quod pertinet ad statum præsentem; sed (γ) quod addit, *in ventre mentis,* per quod potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero, dicit quod *cordis viscera misericordiæ operibus replet,* quod quidem, secundum verba, pertinet tantum ad præsentem statum; sed ipse intimus affectus proximorum, per *viscera* designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibet misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero, dicit quod *premit mentem, ne superbiat de præsentibus,* quod pertinet ad præsentem statum; et quod *de futuris cibo spei confortat* (δ), quod etiam pertinet ad sta-

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) *vocabimur.* — *vocabuntur* Pr.

(α) *fratrem.* — *finem* Pr.
(β) *quod est necessarium in præsenti.* — Om. Pr.
(γ) *sed.* — *secundum* Pr.
(δ) *cibo spei confortat.* — *cibos spei conterit* Pr.

tum præsentem, quantum ad spem, sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibidem obtentis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod omnia dona Spiritus Sancti habebunt aliqua objecta in patria, vel Deum, vel proximum, vel proprium (α) subjectum; licet subjectum et proximum in ordine ad Deum, et Deum principaliter, non quidem in se, quia sic est objectum virtutum theologicarum, sed Deum ut est regula et mensura actuum ad beatitudinem pertinentium.

Ad secundum respondit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 68, art. 6, ubi arguit sic (arg. 3) : « Donorum quædam perficiunt hominem in vita activa ut scientia, consilium, pietas, et fortitudo, et timor. Sed activa vita cum (б) hac vita terminatur, ut dicit Gregorius, 6. *Moralium* (cap. 37, al. 18, in vet. 28). Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim vitæ activæ non erunt materia donorum; sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. » — Hæc ille.

Ad argumentum pro quæstione, respondet sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 68, art. 1, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Diffinitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde, si volumus diffinitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, *qua recte vivitur,* intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici illud quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quod scilicet facit hominem bene sequentem instinctus suos. » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO UNICA.

UTRUM VIRTUTES CARDINALES SINT INTER SE CONNEXÆ, ITA QUOD QUI HABET UNAM, HABEAT OMNES

CIRCA trigesimamsextam distinctionem 3. *Sententiarum,* et alias quatuor sequentes, usque ad finem tertii, quæritur : Utrum virtutes cardinales sint inter se connexæ, ita quod qui habet unam, habeat omnes.

Et arguitur quod non. Quia dicit Beda, super Luc., cap. 17, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quasdam habent, et quasdam non habent. Non ergo virtutes sunt (α) connexæ.

In oppositum arguitur. Quia dicit Ambrosius, super Lucam (lib. 5) : *Connexæ sunt atque concatenatæ virtutes, ut qui unam habuerit, omnes habere videatur.*

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod prudentia non potest esse sine virtute morali.

Hanc probat sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 58, art. 5, ubi sic dicit : « Prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est : Quia prudentia est recta ratio agibilium, non solum autem in universali, sed in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod hoc universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem : sicut concupiscenti, quando (б) concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa universalia principia per intellectum naturalem, vel per habitum scientiæ; ita, ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim judicat recte de fine virtutis; quia *qualis unusquisque*

(α) *proprium.* — *propter* Pr.
(б) *cum.* — *in* Pr.

(α) *sunt.* — *semper* Pr.
(б) *quando.* — *quandoque* Pr.

est, talis videtur ei finis, ut dicitur, 3. *Ethicorum* (cap. 5). Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Recta ratio circa particularia agibilia non potest esse nec haberi sine recta æstimatione principiorum particularium, ex quibus procedit syllogismus practicus. Sed ad hoc (α) requiritur virtus moralis; et prudentia est hujusmodi (β) recta ratio, ex hujusmodi (γ) principiis procedens. Igitur prudentia non potest haberi sine virtute morali.

Secunda conclusio est quod nulla virtus moralis potest haberi sine prudentia.

Hanc probat sanctus Thomas, ubi supra (1ª 2æ, q. 58), art. 4, ubi sic dicit : « Virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest virtus moralis. Quia virtus moralis est habitus electivus, idest, faciens bonam electionem. Ad hoc autem (δ) quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem; et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens, nec sine intellectu : per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis; unde, sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, intellectum præsupponit principiorum, ita etiam prudentia, quæ est recta ratio agibilium. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Nullus habitus electivus secundum rectam rationem, potest esse sine recta ratione consiliante, judicante, præcipiente. Sed hoc modo se habet virtus moralis ad prudentiam. Ergo non potest esse sine prudentia.

Tertia conclusio est quod quatuor virtutes cardinales sunt connexæ, ita quod qui habet unam, habet omnes quatuor.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 65, art. 1, ubi sic dicit : « Virtus moralis potest accipi dupliciter : scilicet vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem virtus moralis, ut temperantia, vel fortitudo, nihil aliud est quam inclinatio in nobis exsistens ad aliquod opus de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive consuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ. Videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, promptum esse ad opera liberalitatis; qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis, est habitus inclinans ad bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est virtutes morales esse connexas, ut fere ab omnibus ponitur. Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui (α) virtutes cardinales distinguunt. Quidam enim distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum : utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et, secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis : non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione. Et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, 22. *Moralium* (cap. 1), dicens (β) quod *virtutes, si sint disjunctæ* (γ) *non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis : quia nec prudentia est vera, quæ justa et temperans et fortis non est.* Et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, 6. *de Trinitate* (cap. 4). — Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias. Et, secundum hoc, assignatur ratio connexionis ab Aristotele, 6. *Ethicorum* (cap. ult.). Quia, sicut supra dictum est (1ª 2æ, q. 58, art. 4), nulla virtus moralis potest haberi sine prudentia, eo quod proprium virtutis moralis, est facere rectam electionem, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in finem debitum, quod est directe per habitum virtutis moralis, sed etiam quod aliquis recte eligat ea quæ sunt ad finem; quod fieri non potest nisi per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales : cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales; unde, sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas. » — Hæc ille.

Idem ponit, 3. *Sententiarum*, dist. 36, q. 1,

(α) *hoc.* — *hos* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(δ) *autem.* — *ergo* Pr.

(α) *aliqui.* — *aliquæ* Pr.
(β) *dicens.* — Om. Pr.
(γ) *disjunctæ.* — *distinctæ* Pr.

art. 1; et, *de Virtutibus in communi*, in quæstione *de Virtutibus cardinalibus*, art. 2.

Ex quibus potest formari talis ratio : Quandocumque aliqua sic se habent, quod non possunt esse sine aliquo tertio, nec illud tertium sine quolibet illorum, talia sunt perfecte connexa. Sed quatuor virtutes cardinales sic se habent, quod tres illarum, quæ sunt morales, non possunt esse sine prudentia; nec aliqua illarum trium potest esse sine prudentia; nec prudentia, quæ est intellectualis, potest esse sine tribus aliis moralibus. Igitur illæ quatuor habent perfectam connexionem.

Et in hoc primus articulus terminatur, etc.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam et secundam conclusiones

Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem, contra primam et secundam (α) arguit Scotus (dist. 36, q. 1, art. 2), probando quod non necessario quælibet virtus est connexa cum sua prudentia; immo, quod ratio potest esse recta, et electio prava; et tunc prudentia potest esse sine virtute morali.

Primo. Quia dicit Augustinus, super illud Psalmi (123, v. 3), « *Forte vivos deglutissent nos* » : *Vivi* (β) *absorbentur, qui sciunt malum esse, et consentiunt.* — Item, super illud Psalmi (68, v. 23), « *Fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum*, etc. » : *Quid est « vivos »* (γ)? *Consentientes, et scientes vitio consentire non debere. Ecce noverunt muscipulam, et pedem mittunt.* — Item, super illud Psalmi (118, v. 20), « *Concupivit anima mea*, etc. » : *Præcedit intellectus, sequitur nullus aut tardus affectus.*

Secundo. Quia ad hoc videtur esse auctoritas et ratio Philosophi, 2. *Ethicorum* (cap. 4). *Ratio*, inquit, *aut nihil aut parum valet ad virtutem.* Si autem rectitudo intellectus in considerando, necessario haberet, per concomitantiam, rectam voluntatem, cum scientia multum faciat ad rectam considerationem, consequenter multum faceret ad rectum velle. Immo sequitur aliud, quod non oportet persuadere alicui quod non sit vitiosus, sed quod consideret secundum habitum intellectus (δ) : nam, per te, considerando recte secundum habitum scientiæ, non potest voluntas simul non esse recta; et ita non oportet alicui persuadere de recte volendo, sed de recte considerando. — Item, per rationem : Quia, intellectu recte dictante, voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eligere illud quod dictatur ab intellectu; quia simul movetur ratio ab hoc et ab illo intellecto. Nihil autem eligendo, non generatur in ea aliqua virtus. Sed ex recto dictamine generatur prudentia. Ergo generabitur prudentia absque virtute morali.

Tertio. Quia (α) mala electio non potest excæcare intellectum, ita quod erret circa agibilia. Probatur : Quia termini sunt totalis causa primi principii, in practicis sicut in speculabilibus, ex 1. *Posteriorum* (t. c. 6); et omnis forma syllogistica, est evidens ex se omni intellectui; patet ex diffinitione syllogismi perfecti, 1. *Priorum* (cap. 1). Ergo, terminis apprehensis et compositis, et facta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere orationi, cujus notitia præcise dependet ex notitia terminorum primi principii, et notitia deductionis syllogisticæ. Ergo impossibile est voluntatem facere intellectum considerantem principia, per deductionem syllogisticam errare circa conclusionem; et multo magis nec circa principia. Et ita nullo modo excæcabitur intellectus, ita ut erret.

Si concedas conclusionem, et dicas quod ideo voluntas excæcat, quia avertit intellectum a recta consideratione; — Contra. Sic avertere non est excæcare : nam sic (β) posset avertere, stante prudentia; possibile est enim prudentem non semper considerare ea quæ sunt prudentiæ, sed quandoque alia velle. — Item : Velle avertere requirit aliquod intelligere, simul tempore, et prius natura. Illud autem, aut est dictamen rectæ rationis, a quo voluntas vult avertere intellectum; et tunc sequitur quod velle avertere non est peccatum, per te, quia stat cum recto dictamine. Aut ille actus prævius ipsi velle avertere, est alius a recto dictamine; et, si sit rectus, sequitur idem quod prius, scilicet quod velle avertere non est peccatum, et ita ad ipsum non sequitur excæcatio. Si autem iste actus prævius ipsi velle, non sit rectus, non esset excæcatio sequens ipsum velle avertere, quia præcedit illud velle.

Quarto sic. Aut, recto dictamine stante, voluntas male eligit; et tunc habetur propositum. Aut, si male eligit, et illo non stante eligit, eligit (γ) posito aliquo alio actu intellectus, et non recto, quia, si esset rectus, tunc, per te, voluntas eligendo non peccaret (δ). Igitur iste actus non rectus, erit prævius ad malum velle; et non erit non rectus per aliud malum velle (et ita propositum), quia non est circu-

(α) *et secundam.* — Om. Pr.
(β) *inquit.* — Ad. Pr.
(γ) *Quid est « vivos »?* — *Vitiosis et* Pr.
(δ) *intellectus.* — *virtutis* Pr.

(α) *Quia.* — *Quod* Pr.
(β) *sic.* — *si* Pr.
(γ) *eligit.* — Om. Pr.
(δ) a verbis *et non recto* usque ad *peccaret*, om. Pr.

lus propter processum in infinitum in (α) causis et causatis. Et per consequens, voluntas non excæcat ad illud malum dictamen; quia, per te, male velle sequitur ad illud.

Quinto. Quia nullus in via est omnino incorrigibilis (ϐ). Ergo nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Probatur consequentia. Quia errans circa prima principia practica, nihil habet per quod possit (γ) promoveri ad bonum : quocumque enim persuasio fiat ei, negabit assumptum; quia nihil potest evidentius assumi, quam primum principium.

Sexto. Quia damnati non acquiescunt huic tanquam vero, *Deum esse odiendum* (δ) : quia tunc non haberent vermem, de quo, Isaiæ ult. (v. 24), *Vermis eorum non morietur;* nam simpliciter delectabiliter odirent Deum, sine remorsu conscientiæ. Patet igitur, ex istis, quod (ε) rectum dictamen simpliciter potest (ζ) esse in intellectu, absque recta electione illius dictati in voluntate; et ita, cum unicus actus rectus dictandi generet prudentiam, vel multi frequentati, generabitur ibi prudentia absque omni habitu virtutis moralis. — Hæc Scotus, in forma.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit idem Scotus (dist. 36, q. 1, art. 1), probando quod virtutes morales non necessario sunt inter se connexæ.

Primo. Quia virtus est aliqua perfectio hominis; et non totalis, quia tunc sufficeret una virtus moralis. Quando autem sunt plures perfectiones partiales alicujus, potest illud esse perfectum secundum unam perfectionem, et imperfectum factum secundum aliam : sicut apparet in homine, cujus est habere multas partes organicas; et ideo potest habere unam perfectionem in summo, nihil habendo de alia, puta esse in summo dispositus ad visum, vel ad gustum, nihil habendo de auditu. Potest ergo aliquis habere perfectionem respectu materiæ temperantiæ in summo, nihil habendo de perfectione quæ requiritur respectu materiæ alterius perfectionis; et per consequens, potest esse simpliciter temperatus, etiam ad quemcumque habitum temperantiæ, etiamsi non sit fortis. Non tamen est simpliciter moralis, sine omnibus virtutibus moralibus (η); sicut non est perfecte sentiens, sine omnibus sensibus. Sed non est (θ) minus perfecte temperatus, licet sit minus perfecte moralis; sicut non est minus perfecte (α) videns, vel minus perfecte (ϐ) audiens, licet sit minus perfecte (γ) sentiens.

Secundo. Nam *virtus est habitus electivus, in medietate consistens, quoad nos, determinata ratione, ut sapiens determinabit* (2. *Ethicor.* cap. 6). Sed sine concurrentia aliarum virtutum in eodem operante, potest esse talis conformitas tam habitus quam actus ad rectam rationem, secundum quam eligit. Igitur, etc. Assumptum patet : nam non recte eliget circa materiam temperantiæ, nisi præcedente recta ratione dictante de tali eligibili; potest autem præcedere rectum dictamen circa materiam unius, absque omni recto dictare rationis circa materiam alterius virtutis.

Tertio. Quia aliquis potest exercitari circa materiam unius virtutis, et non alterius; quia non occurrit sibi oportunitas agendi circa materiam alterius virtutis. Ergo potest acquirere habitum unius, sine habitu alterius. — Confirmatur. Quia ille cui non occurrit opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis, non inclinatur ad hoc, sicut ad illud cujus habet habitum.

Dicetur primo, quod, si materia alterius virtutis non occurat exterius, occurrit tamen in phantasmatibus; et circa illa oportebit recte eligere, alias virtus acquisita in nullo gradu salvabitur. — Contra hoc arguitur. Quia possibile est intellectum illa non considerare, sed tantum illa ad quæ inclinat habitus virtutis : quia non contingit intellectum duo simul distincte intelligere, secundum (δ) communiter loquentes; igitur (ε), si occurrunt alia, quæ (ζ) pertinent ad aliam virtutem, potest voluntas non eligere tunc illa, nec bene, nec male, sed præcipere non considerationem illorum, et considerationem istorum quæ pertinent ad virtutem quam habet.

Dicetur secundo, quod, licet unus habitus possit acquiri sine alio, tamen nullus habitus, quantumcumque intensus, habet rationem virtutis, nisi sit conformis aliis virtutibus; quia concordia habitus ad habitum est necessaria in quolibet actu virtutis. — Contra hoc arguitur primo. Quia ex hoc sequitur quod quælibet virtus est alteri ratio essendi virtutem. Consequens est falsum. Tenet consequentia : nam, si habitus ille temperantiæ non est virtus nisi quia concomitatur alia virtus, puta fortitudo, ergo fortitudo virtus, inquantum concomitans eam, erit illi habitui ratio essendi virtutem; et, pari ratione, temperantia e converso, ut concomitans, erit fortitudini ratio essendi virtutem; igitur (η) quælibet

(α) *infinitum in.* — *infinitis* Pr.
(ϐ) *incorrigibilis.* — *incorruptibilis* Pr.
(γ) *possit.* — *posset* Pr.
(δ) *Deum esse odiendum.* — *Deo esse obediendum* Pr.
(ε) *quod.* — *cum* Pr.
(ζ) *potest.* — *possit* Pr.
(η) *virtutibus moralibus.* — Om. Pr.
(θ) *est.* — Om. Pr.

(α) *perfecte.* — *perfectus* Pr.
(ϐ) *perfecte.* — *perfectus* Pr.
(γ) *perfecte.* — *perfectus* Pr.
(δ) *secundum.* — *sed* Pr.
(ε) *igitur.* — *aut* Pr.
(ζ) *alia, quæ.* — Om. Pr.
(η) *igitur.* — *et* Pr.

erit ratio alteri. Sed falsitas consequentis patet : quia sequitur quod aliqua erit virtus, antequam sit virtus; et quod nulla erit prima virtus; et ita nulla erit virtus. Probatio istorum : Quia accipiamus illum habitum de genere qualitatis, qui dicitur temperantia, si iste non potest esse virtus nisi concomitante alia virtute, quæ dicitur fortitudo, ergo fortitudo est prius virtus quam temperantia sit virtus; et cum fortitudo non possit esse virtus nisi concomitante virtute temperantiæ, ex hypothesi, ergo fortitudo prius fuit virtus quam esset virtus. Et per idem patet quod nulla erit prima virtus : quia non potest esse sine concomitantia aliarum virtutum, et hoc habentium rationem virtutum, ex hypothesi; nec aliqua alia est prima, quia nulla alia potest esse virtus sine concomitantia temperantiæ, ut virtus est.

Si dicatur ad hoc, quod aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes; et licet in ratione qua est talis habitus, unus præcedat alium, non tamen in ratione qua est virtus; sed omnes habitus, sive prius, sive posterius geniti, habent rationem virtutis ex ratione propria et ex concomitantia mutua; — Contra hoc arguitur. Quia tunc sequitur quod unus actus generabit omnes virtutes morales in esse virtutis moralis; quod videtur esse inconveniens. Probatur consequentia. Quia pone illum habitum qui est temperantia, genitum; et consequenter, habitum qui est fortitudo, genitum ad similem gradum; tamen (α) nullus istorum habituum erit virtus, quousque quilibet habitus erit in eodem gradu in quo est virtus. Aut igitur quilibet habitus erit ante illum virtus, aut non. Si sic, habetur propositum : quia poterit unus habitus esse virtus sine alio; et ita non esse connexio virtutum. Si non, ergo omnes habitus simul fient per unum actum in esse virtutis; quod videtur inconveniens : quia iste actus videtur esse actus unius virtutis; et sicut esset unius, si esset virtus generata, sic est generativus unius; ergo non omnium.

Secundo, contra istam responsionem. Quia rationabilius videntur species ejusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quam duo genera : quia magis inclinatur aliquis ad ordinate se habendum circa materiam magis conjunctam, ex virtute quam habet, quam circa remotam magis; sed materiæ specierum ejusdem generis virtutis sunt magis connexæ quam materiæ diversorum generum. Sed species ejusdem virtutis non sunt connexæ : puta virginitas, et castitas conjugalis. Ergo, etc. — Hæc Scotus.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *tamen.* — *tandem* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et ideo

Ad primum Scoti contra primas duas conclusiones, dicitur quod ex illis auctoritatibus quas arguens inducit, concluditur quod scientia practica stat cum perversa electione; non autem quod prudentia stet cum illa. Et de hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 6 (*de Virt.* in comm., q. unic., art. 6). Arguit enim sic, in primo loco : « Philosophus dicit, in 2. *Ethicorum* (cap. 2 et 4), quod scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Et loquitur de scientia practica; quod patet ex hoc quod subjungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus, est practici intellectus. Ergo intellectus practicus non potest esse subjectum virtutis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Philosophus ibi loquitur de scientia practica. Sed prudentia plus importat quam scientia practica. Nam ad scientiam pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et hujusmodi; qua quidem scientia exsistente, contingit in particulari actu judicium rationis intercipi, ut non recte dijudicet; et, propter hoc, dicitur parum valere ad virtutem scire. Sed ad prudentiam pertinet recte judicare de singulis agibilibus, prout sunt hic et nunc agenda; quod quidem judicium corrumpitur per quodlibet peccatum; et ideo, prudentia manente, homo non peccat. Unde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat. » — Hæc ille.

Item, *de Malo*, q. 3, art. 9, sic dicit : « Socrates, ut dicit Aristoteles in 7. *Ethicorum* (cap. 2), considerans firmitatem et certitudinem scientiæ, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo per passionem (α) potest aliquid facere contra scientiam suam; et ideo omnes virtutes nominabat scientias (β), et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias. Ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat; quod manifeste contrariatur his quæ quotidie experimur. Et ideo sciendum est quod habere scientiam contingit multipliciter : uno modo in universali, alio modo in particulari; et uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione *primo* quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non considere-

(α) *per passionem.* — Om. Pr.
(β) *scientias.* — Om. Pr.

tur in actu. Manifestum est enim quod quando una potentia intenditur in suo actu, alia potentia impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum quis intensus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem transeuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiæ radicantur in una anima, cujus applicat intentio unamquamque potentiam ad suum actum; et ita, cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiæ, minuitur ejus intentio circa actum alterius. Si sit igitur concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid hujusmodi, impeditur a consideratione scientiæ. *Secundo* considerandum est quod passiones animæ, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia : concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali. Et tamen universalis scientia non est principium alicujus actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare; quia actus sunt circa particularia. Quando (α) ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiæ circa idem particulare : non solum distrahendo a consideratione scientiæ, ut supra dictum est; sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis. Et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret de aliquo universali, in particulari tamen impeditur ejus consideratio. *Tertio* considerandum est quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideret, vel quod non libere considerare possit; sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram, vel concupiscentiam, vel aliquam hujusmodi passionem, in insaniam inciderunt. Et ideo quando hujusmodi passiones sunt fortes, propter ipsam transmutationem corporalem, ligant quodammodo rationem, ut liberum judicium de particularibus agendis non habeat. Et sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum et in universali, per infirmitatem peccare. » — Hæc ille.

Simile ponit, 1ª 2æ, q. 77, art. 2, ubi sic dicit : « Opinio Socratis fuit, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 2), quod scientia nunquam posset superari a passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sentiebat : quia, cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi illud quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret; et, propter hoc, nunquam voluntas in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis; unde dicitur, *Proverbiorum* 14 (v. 22) : *Errant qui operantur malum.* Sed quia experimento patet quod multi agunt contra illud cujus scientiam habent (et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Lucæ 12 (v. 47) : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, vapulabit plagis multis;* et, Jacobi 4 (v.17), dicitur : *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi*), non simpliciter verum dicit; sed oportet distinguere, ut tradit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 3). Cum enim ad recte agendum homo utatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari, hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universale judicium rationis, vel scientiam rationis. Item, considerandum est quod nihil prohibet aliquem scire aliquid in habitu, quod tamen in actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod præter id quod homo actu non considerat, agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim habet in promptu considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam corporalem infirmitatem. Et hoc modo, ille qui est constitutus in aliqua passione, non considerat in particulari illud quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter : primo, per quamdam distractionem; secundo, per quamdam contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium illius quod scientia universalis habet; tertio, per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere (α) in actum exeat; sicut et somnus, vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod, cum passiones multum intenduntur, aliquando homo amittit usum rationis : multi enim, propter abundantiam amoris vel iræ, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 24, art. 2, sic dicit : « Appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod appetitus quandoque videtur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium. Est enim

(α) *Quando.* — *Non* Pr.

(α) *libere.* — *liber* Pr.

appetitus de particulari operabili; judicium vero rationis est quandoque de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc (α), nunquam potest esse appetitui contrarium. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi, ut nunc, bonum esse hunc fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit : nullus enim intendens ad malum operatur. » — Hæc ille.

Item, eadem quæstione, art. 8, sic dicit : « Voluntas naturaliter tendit in bonum, sicut in suum objectum. Quod autem aliquando tendat in malum, hoc non contingit nisi quia malum sub specie boni proponitur. Malum enim est involuntarium ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Div. Nomin.* Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus præexsistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest duplex accidere : uno modo, ex ipsa ratione; alio modo, ex aliquo extrinseco. Ex ipsa quidem ratione : quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari; sed circa hoc errare potest, ut æstimet aliquid esse finem, quod non est finis, vel esse utile, quod non est utile. Et, propter hoc, etiam voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali; et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel in illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum, propter vires inferiores quæ intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum judicium de bono voluntati proponat : sicut cum aliquis habens rectam æstimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod judicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 3). » — Hæc ille.

Item, *de Malo*, q. 16, art. 2, sic dicit : « Appetitus nihil aliud est quam inclinatio quædam in appetibile. Et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitivus, vel intellectivus, sequitur formam apprehensam : non enim est nisi boni apprehensi per sensum, vel per intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio hujus appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula : si enim non habeat superiorem regulam, qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod malum sit in tali appetitu. Et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam, qua debeat dirigi; et ideo in ejus appetitu non potest malum esse. Bonum enim est quod hujusmodi animal moveatur ad concupiscentiam, vel iram, secundum formam sensibilem apprehensam; unde Dionysius dicit, 4. *de Div. Nom.,* quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam, qua dirigi possit; ideo in ejus voluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio, superiori regula dirigenda : nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter igitur potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo, quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et, secundum hoc, Dionysius dicit, 4. *de Div. Nom.,* quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo, quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et, secundum hoc, Ambrosius (lib. *de Paradiso,* cap. 8) dicit quod peccatum est *transgressio legis divinæ.* In substantiis autem a corpore separatis est tantum una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiæ divinæ; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulæ, scilicet divinæ sapientiæ. » — Hæc ille.

Ex quibus, et multis aliis, quæ recitare longum esset, et in 2. *Sentent.* (dist. 39, q. 1, præsertim, art. 3, § 2, ad 7um) diffuse recitata sunt, apparet : *Primo,* quod possibile est aliquem secundum voluntatem male eligere, et simul cum hoc habere rectam scientiam de agendis in universali. *Secundo,* quod possibile est aliquem habere rectam æstimationem et cognitionem de agendis in universali, actu, et in particulari, in habitu, et simul cum hoc peccare, male eligendo. *Tertio,* quod impossibile est aliquem recte æstimare de agendis, actu, in universali et particulari, et simul cum hoc perverse eligere vel peccare. *Quarto,* quod impossibile est aliquem habere perfectum actum prudentiæ et ultimatum, et simul cum hoc, male eligendo, peccare : perfectus enim (α) actus prudentiæ est recte consiliari, recte judicare, recte præcipere de particulari agibili, secundum quod agendum est hic et nunc et secundum omnes circumstantias. *Quinto,* quod nunquam voluntas peccat in hoc quod discordat ab ultimato judicio et actu rationis vel prudentiæ, sed quia discordat a superiori regula. *Sexto,* quod nunquam aliquis appetitus animalis, vel rationalis, aut intellectivus (β), tendit in oppositum illius quod ultimate

(α) *nunc.* — Om. Pr.

(α) *enim.* — *autem* Pr.
(β) *intellectivus.* — *intelligibilis* Pr.

sibi proponitur et præcipitur tanquam omnino agendum per vim apprehensivam. Et per hæc patet quod primum argumentum Scoti non valet.

Ad secundum dicitur primo, quod auctoritas Philosophi non valet in proposito; quia contra mentem ejus applicatur. Et de hoc satis dictum est in solutione primi.

Dicitur secundo, quod nos non dicimus quod semper et necessario ad rectam æstimationem vel considerationem intellectus de particulari agibili, sequatur recta electio : quia, ut diffuse habitum est in secundo (2. *Sentent.*, dist. 25), intellectus non necessitat nec necessario movet voluntatem quoad exercitium actus, sed solum quoad ejus specificationem; et hoc, respectu aliquorum, et non omnium objectorum. Sed dicimus quod perversa electio non stat cum perfecto actu prudentiæ, nec cum omnimoda rectitudine rationis. Item, dicimus quod semper, et necessario, ad rectum præceptum rationis sequitur recta electio, et quod ad omne præceptum sequitur electio; non autem ad omne consilium, vel judicium. Et in hoc stat error et deceptio arguentis, et vis responsionis nostræ, pro hoc et sequentibus. Et ad hunc sensum sunt intelligenda omnia dicta sancti Thomæ, ubi videtur oppositum dicere, scilicet quod voluntas non contrariatur ultimato judicio intellectus : accipit enim judicium pro præcepto. De hoc plus dicetur in sequentibus. Hæc enim est quædam magna clavis in hac materia, ex cujus defectu multi falluntur. Et in hoc multum bene dicit Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 2).

Dicitur tertio, quod non solum persuadendum est homini quod recte consideret, immo quod recte velit, si recta consideratio in universali et particulari de agibilibus non potest haberi sine rectitudine voluntatis. De hoc satis dictum est, duabus primis conclusionibus. Et ulterius, de hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus*, in tractatu *de Quatuor Cardinalibus*, art. 2, sic dicit : « Prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus. Est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad rectam autem rationem, in quolibet genere, requiritur quod aliquis habeat rectam æstimationem et judicium de principiis, ex quibus illa ratio procedit; sicut in geometricalibus, non potest aliquis habere æstimationem rectam circa conclusiones, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam æstimationem per habitum virtutis moralis : quia, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicor.* (cap. 5), *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei;* sicut virtuoso est appetibile, ut finis(α), bonum quod est secundum virtutem; et vitioso, illud quod pertinet ad illud vitium (6); et est simile de gustu sano et infecto. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat et virtutes morales. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod sicut virtus moralis requirit prudentiam, ad hoc ut recte æstimet de his quæ sunt ad finem; ita prudentia requirit virtutem moralem, ut faciat rectam æstimationem de fine, et rectum velle circa illum. Item, 1ª 2æ, q. 58, art. 5, arguit sic (arg. 1) : « Perfectio prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Ergo potest esse sine illa. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quod pertinet ad prudentiam : sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis. » Item, ibidem, in solutione tertii, sic dicit : « Prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva; quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium et præceptum prudentiæ; et hoc fit per virtutem moralem. » Item, 3. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 1, sic dicit : « Inest siquidem nobis principalis inclinatio quædam ad actum prudentiæ; quæ *virtus naturalis* dicitur, et vocatur a Philosopho (6. *Ethicor.*, cap. 13) δεινότης; quam nos *industriam* dicere possumus. Quæ quidem et ad bona et ad mala se habere potest. Unde non est virtus; quia virtus est quæ opus habentis semper bonum reddit. Unde, si debeat ad hoc perduci (α), quod semper ejus judicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in judicio. Unus qui est circa finem; sicut contingit in habente habitum vitii, qui quidem inclinat ad actum suum sicut ad per se bonum. Et talis error in agendis, assimilatur errori qui est circa principia in speculandis. Alius error est in prosecutione finis; quod contingit cum quis a recta conceptione quam habet de fine, abducitur per passiones; sicut dicitur quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. Et hic error assimilatur in agendis, errori qui est in speculabilibus circa decursum principiorum ad conclusiones. Utrumque autem errorem prohibet virtus moralis, quæ in finem rectum inclinationem facit, et passionem comprimit. Et ideo prudentia non potest esse sine virtute morali; dico temperantia, fortitudine, et justitia. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod præsupponit, tanquam principium, rectum velle respectu finis; licet non præsupponat, sed causet rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. Et consequenter

(α) *videtur ei ; sicut virtuoso est appetibile ut finis.* — *et* Pr.

(6) a verbis *et vitioso* usque ad *vitium*, om. Pr.

(α) *ad.* — *Ad.* Pr.

apparet quod non solum oportet persuadere homini quod recte consideret, immo quod recte velit et appetat.

Dicitur quarto, ad rationem ibi factam, quod, licet, intellectu recte dictante, consiliando et judicando duntaxat, possibile sit voluntatem nec bene nec male eligere, ut supra dictum est; tamen impossibile est, intellectum, recte et firmiter et immutabiliter (α) consiliando, judicando, præcipiendo, dictare circa totam materiam prudentiæ aut agibilium, immo circa unam partem prudentiæ et materiæ moralis, nisi prius, ordine naturæ, appetitus recte et firmiter inclinetur in finem, et intellectus habeat rectam æstimationem de fine (β); immo quin ad tale præceptum sequatur electio conformis præcepto; quod fit per virtutem moralem, ut dictum est. Et ideo impossibile est prudentiæ habitum in aliquo generari, nisi simul et semel concurrant, primo, ex parte rationis, ostensio finis vel finium proximorum materiæ moralis per synderesim; et secundo, ex parte appetitus, recta inclinatio in illum finem; tertio, ex parte rationis, recta syllogizatio de mediis ad finem, consiliando, judicando, præcipiendo; quarto, ex parte appetitus, electio præceptorum. Et ideo simul et semel generatur habitus prudentiæ et virtutis moralis. — De prædictis sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 2, art. 3, sic dicit : « Ad perfectionem virtutis moralis tria sunt necessaria. Primum est præstitutio finis; secundum autem est inclinatio ad finem præstitutum (γ); tertium est electio eorum quæ sunt ad finem. Finis autem proximus humanæ vitæ est objectum rationis in communi. Unde Dionysius dicit, 4 cap. *de Div. Nom.*, quod malum hominis est contra rationem esse. Et ideo hoc est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis deducantur. Rectitudo autem rationis naturalis est. Unde hoc modo præstitutio finis ad rationem naturalem pertinet; et præcedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam. Et ideo dicit Philosophus (6. *Ethicor.*, cap. 5 et 12), quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum; quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in 2. *Ethicor.* (cap. 6) dicitur, est secundum rectam rationem, quæ est prudentia. Et tunc quodammodo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus, et ejus actus in earum actibus immiscetur. Sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem, quæ consentit in bonum rationis per modum naturæ. Et hæc inclinatio in finem dicitur electio, inquantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur. Et ideo dicit Philosophus (6. *Ethicor.*, cap. 12) quod virtus moralis causat electionem rectam. Sed discretio eorum quibus hoc bonum consequi possumus in operationibus et passionibus, est actus prudentiæ. Unde præstitutio finis præcedit actum prudentiæ et virtutis moralis. Sed inclinatio in finem, sive recta electio finis proximi, est actus virtutis moralis principaliter, sed prudentiæ originaliter. Unde Philosophus dicit quod rectitudo electionis est in aliis virtutibus a prudentia, sicut rectitudo in intentione naturæ est ex divina sapientia ordinante naturam. Et, secundum hoc, etiam actus prudentiæ immixtus est actibus aliarum virtutum : sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia. Electio autem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod electio importat præceptum rationis de hujusmodi (α) prosequendis, est actus prudentiæ, sibi proprius, distinctus ab actibus aliarum virtutum. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2ª 2æ, q. 47, art. 6; nisi quod ibi dicit quod ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum de his quæ sunt ad finem; finem autem virtutibus moralibus præstituit ratio naturalis, quæ dicitur synderesis; et, licet virtutes morales tendant in finem præstitutum a ratione naturali, et non a prudentia, tamen ad hoc juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Et hoc ultimum videtur probabilius. Quidquid autem sit de hoc, apparet ex præmissis quod habitus prudentiæ non potest in aliquo generari per quæcumque dictamina intellectus vel rationis, nisi concurrant actus appetitus, ex quibus generatur virtus moralis; sicut supra allegatum fuit (β) de 1ª 2æ, q. 58, art. 5, in solutione primi, ubi sic dicit : « Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quod pertinet ad prudentiam, etc. » Item, *de Virtutibus*, q. 7 (*de Virtut. in comm.*, q. un., art. 7), sic dicit : « Habitus in intellectu exsistentes, diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens; cum usus hujusmodi habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus prædictis, sicut sunt scientia, sapientia et ars : non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur ut eis bene velit uti, sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate, sicut a qua accipit principium; nam finis in operativis est principium; et sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem objecti

(α) *immutabiliter*. — *obliquabiliter* Pr.
(β) *fine*. — *fide* Pr.
(γ) *præstitutum*. — *præstitum* Pr.

(α) *hujusmodi*. — *hujus* Pr.
(β) Cfr. *Dicitur tertio* hujus responsionis.

accipit a voluntate, sicut est in fide. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate. Quod ex actu patet : homo enim in his quæ sunt supra rationem humanam non assentit per intellectum, nisi quia vult, sicut Augustinus (*Tract.* 26. *in Joannem*) dicit quod credere non potest homo nisi volens; et ita fides est in intellectu speculativo, secundum quod subjacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili, secundum quod subjacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem objecti : quia ex imperio voluntatis in determinatum credibile intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, non quidem ita quod ex voluntate determinetur objectum prudentiæ, sed solum finis; objectum autem ipsa perquirit : præsupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum perficiatur et conservetur. » — Hæc ille.

Ad tertium principale dicitur primo, quod mala electio voluntatis, aut appetitus sensitivi, non potest intellectum totaliter excæcare circa agibilia, sic quod erret circa prima et universalissima principia in practicis. Potest tamen excæcari et errare circa secundaria principia universalia; et multo plus circa particularia agibilia. De hoc sanctus Thomas in multis locis; potissime, 1ª 2æ, q. 94, art. 6. Sic dicit : « Ad legem naturalem pertinent quædam quidem præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; quædam autem secundaria præcepta, magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, nullo modo lex naturalis potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune (α) principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliam passionem. Quantum vero ad præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri a cordibus hominum, propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines, et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam peccata contra naturam, ut etiam dicit Apostolus, *ad Rom.* 1. » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 15, art. 1, ostendit quid sit cæcitas mentis : « Sicut, inquit, cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium visionis corporalis, ita cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium intellectualis seu mentalis visionis. Cujus quidem principium est triplex (β). Unum, quod est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu, propter impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum; sicut patet in amentibus et furiosis. Aliud autem principium intellectualis visionis, est aliquod lumen habituale, naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anina. Et talis privatio est cæcitas, quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam, *Sapientiæ* 2 (v. 21) : ***Excæcavit illos malitia eorum.*** Tertium principium intellectualis visionis est aliquod intelligibile primum, per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere et non intendere. Et quod ei non intendat (α), contingit dupliciter. Quandoque quidem, ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud Psalmi (35, v. 4) : ***Noluit intelligere, ut bene ageret.*** Alio modo, per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit; quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud Psalmi (57, v. 9) : ***Supercecidit ignis***, scilicet concupiscentiæ, ***et non viderunt solem.*** Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum. » — Hæc ille. — Item, eadem quæstione, art. 3, sic dicit : « Perfectio intellectualis operationis in homine, consistit in abstractione a sensibilium phantasmatibus. Et ideo, quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tanto magis intelligibilia considerare poterit, et omnia sensibilia ordinare; sicut et Anaxagoras (β) dicit, quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod eam possit movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur (γ). Unde Philosophus dicit, 10. *Ethicorum* (cap. 4 et 5), quod ***unusquisque ea in quibus delectatur, optime operatur; contraria vero nequaquam, vel debiliter.*** Vitia autem corporalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, scilicet ciborum et venereorum; quæ sunt vehementissimæ inter corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur intentio hominis et operatio circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi

(α) *applicare commune.* — *applicatur æque* Pr.
(β) *triplex.* — *duplex* Pr.

(α) *intendat.* — *intendit* Pr.
(β) Cfr. Philosophum, 8. *Physicorum*, t. c. 37.
(γ) *delectatur.* — *delectat* Pr.

intelligibilia. Et econtrario, oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur, Daniel. 1 (v. 17), quod *pueris his*, scilicet abstinentibus et continentibus (α), *dedit Deus scientiam et disciplinam* (β) *in omni libro et sapientia.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo intellectus potest excæcari, et quomodo non; et per quæ principaliter excæcatur.

Dicitur secundo, quod, quantumcumque prima principia in operativis sint per se nota ex suis terminis, et consimiliter forma syllogistica; verumtamen perverse passionatus, vel habituatus, aut aliter male dispositus, impeditur ne recte discurrat a primis principiis operabilium usque ad particulare operabile; aut, dato quod circa particulare operabile recte syllogizaret, consiliando et judicando, non tamen recte præciperet. De prædictis sanctus Thomas, *de Malo*, q. 3, art. 9, arguit sic, septimo loco : « Quicumque scit universale, et scit singulare contineri sub universali, simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur, 1. *Posteriorum* (t. c. 3); sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, statim dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. Ergo, si non peccat per ignorantiam, non solum scit in universali, sed etiam in particulari. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad septimum, inquit, dicendum est quod, cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem ; electio enim est appetitus præconsiliati (γ), consilium vero est quædam inquisitio; necesse est ut in quolibet actu virtutis, vel peccati, sit quædam deductio quasi syllogistica. Sed tamen aliter syllogizat temperatus, et aliter intemperatus, et aliter continens, et aliter incontinens (δ). Temperatus enim movetur tantum secundum judicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum, et sic deducit : *Nulla fornicatio est commitenda; hic actus est fornicatio; ergo non est faciendus* (ε). Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam ; et ideo ipse etiam utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens : *Omni delectabili est fruendum; hic actus est delectabilis; ergo hoc est fruendum.* Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur : secundum rationem quidem, ad vitandum peccatum; secundum concupiscentiam vero, ad committendum. Sed in continente vincit judicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiæ. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat : *Nullum peccatum est faciendum;* et hoc proponit secundum judicium rationis; secundum vero motum concupiscentiæ, versatur in corde ejus, quod *omne delectabile est prosequendum;* sed quia judicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo : *Hoc est peccatum; ergo non est faciendum.* Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiæ, assumit et concludit sub secundo : *Hoc est delectabile; ergo est prosequendum.* Et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod, licet sciat in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam. » — Hæc ille. — Simile ponit, 1ª 2æ, q. 77, art. 2; et multis aliis locis. — Et si quis objiciat quod talis passionatus, vel habituatus, potest audire alium recte syllogizantem in practicis, tam in universali quam in particulari operabili, et assentire dictis ejus; ergo ratio ejus non est totaliter excæcata, vel ligata, quin possit, stante tali passione, vel habitu, recte syllogizare in practicis; — dicitur quod talis, in tali statu, licet audiat aliquem exterius recte syllogizantem, non ideo interius recte syllogizat; immo, dato quod ipse recte syllogizaret voce, non tamen corde. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, ubi supra (q. 3, art. 9), octavo loco, arguit sic : « Voces sunt signa intellectuum, ut Philosophus dicit (1. *Perihermenias*, cap. 1). Sed qui actu eligit fornicari, si interrogaretur (α), responderet hoc esse peccatum, et non esse faciendum. Ergo non est verum quod sciat in universali, et ignoret in particulari. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, sicut Philosophus dicit, in 7. *Ethicorum* (cap. 10), sicut ebrius aliqua verba profert, quæ tamen interius non intelligit ; ita ille qui est a passione victus, etsi exterius dicat hunc actum esse vitandum, tamen in corde suo judicat hoc esse faciendum ; unde aliud dicit exterius, et aliud interius sentit. » Hæc ille.

Dicitur tertio, quod cum intellectus avertitur a recta syllogizatione et æstimatione practica, hoc non semper procedit ex parte voluntatis, sed sæpissime ex appetitu sensitivo, potissime ubi peccatur ex passione. Secus est ubi peccatur ex malitia et habitu corrupto voluntatis. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 77, art. 1, sic dicit : « Judicium rationis et apprehensio impeditur propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et judicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione exsistentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur. Unde,

(α) *continentibus.* — *concurrentibus* Pr.
(β) *disciplinam.* — *sapientiam* Pr.
(γ) *præconsiliati.* — *præconsiliandi* Pr.
(δ) *et aliter incontinens.* — Om. Pr.
(ε) *faciendus.* — *facienda* Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.

per consequens, judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et, per consequens, motus voluntatis, qui natus (α) est sequi judicium rationis. » — Hæc ille.

Dicitur quarto, quod cum voluntas avertit intellectum a recta consideratione, non oportet quod hoc faciat illo modo quo dicit arguens, scilicet volendo intellectum avertere a tali consideratione. Potest enim hoc contingere alio modo, utputa quia voluntas imperat intellectui considerationem aliorum objectorum, ex qua consideratione distrahitur a prioris objecti consideratione; sicut dicit sanctus Thomas sæpe, in simili proposito, de ignorantia, scilicet quod ignorantia dicitur voluntaria dupliciter. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 3, art. 8, sic dicit : « Actus, inquit, voluntatis potest præcedere actum intellectus; sicut cum aliquis vult actu intelligere. Et eadem ratione, ignorantia sub voluntate cadit. Hoc autem contingit dupliciter. Primo quidem, cum aliquis directe vult ignorare, et scientiam salutis nescire, ne retrahatur a peccato quod amat. Unde dicitur, Job 21 (v. 14), de quibusdam, quod dixerunt Deo : *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*. Secundo modo ignorantia dicitur voluntaria indirecte, quia homo non adhibet studium ad cognoscendum ; et hæc est ignorantia negligentiæ. Sed quia non dicitur aliquis negligere, nisi cum debitum prætermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad aliquid cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quæ cognoscere debet, vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia juris ad negligentiam reputatur), vel in aliquo casu, ut cum quis emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur, si scire non studeat an tunc aliquis transeat; et talis ignorantia, per negligentiam contingens, voluntaria judicatur. Tertio modo dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid, ad quod sequitur ipsum ignorare : directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; indirecte autem, cum aliquis negligit repellere motus passionum insurgentes, qui percrescentes ligant usum rationis in particulari agibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans. » — Hæc ille. — Et simile dicit, 1ª 2æ, q. 6, art. 8, et q. 19, art. 6, et q. 76, art. 3; et, 2. *Sentent.*, dist. 22, q. 2, art. 2. Ex quibus apparet quod, sicut ignorantia dicitur voluntaria non solum quia est directe volita, ita et potest conformiter dici de aversione intellectus a recta consideratione. Et ita patet quod voluntas potest avertere intellectum a ratione practica ; et tamen hoc non facit per aliquem actum volendi, quo directe velit intellectum avertere a recta consideratione. Et consequenter tota deductio illius tertii argumenti penitus nihil valet.

Dicitur quinto, quod aversio intellectus a recta consideratione per appetitum sensitivum aut voluntatem, potest dici excæcatio : quia non solum per passionem appetitus sensitivi aut per habitum vel actum voluntatis distrahitur intellectus a recta consideratione practica, immo præstatur sibi frequens vel continuum impedimentum recte consiliandi, et inclinatio ad perverse consiliandum aut judicandum aut præcipiendum de agibilibus, et generatur in eo perversus habitus contrarius prudentiæ; et quia, ut supra dictum est (α), per talia privatur aliquo principio intelligibilis visionis, non quidem potentia naturali, sed habitu, vel actu.

Ad quartum principale dicitur primo, quod stante recto dictamine rationis practicæ consiliativo, judicativo, præceptivo, in universali et particulari actualiter, voluntas nunquam male eligit, sicut sæpe dictum est.

Dicitur secundo, quod perversam electionem quandoque præcedit error intellectus, et quandoque ignorantia, et quandoque inconsideratio. Nec oportet quod talis error aut ignorantia sequatur aliquod malum velle, nec quod causetur ex malitia voluntatis. Nec hoc dicit positio nostra.

Dicitur tertio, quod malum velle potest causari non solum ex perverso dictamine intellectus, immo ex perverso dictamine rationis particularis : quia voluntas non solum movetur a ratione universali, immo a ratione particulari, quæ dicitur cogitativa, vel æstimativa, quæ apprehendit singularia, et format conclusiones particulares et singulares, et subsumit minores propositiones singulares in syllogismo practico. De hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 10, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « Voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. » — Hæc ille. — Item, 2ª 2æ, q. 49, art. 1, in solutione primi : « Prudentia, inquit, applicat universalem cognitionem ad singularia, quorum est sensus. Ideo multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam. » Item, q. 47, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « Sicut Philosophus dicit, 6. *Ethicorum* (cap. 8), prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte judicandum de particularibus (β) expertis : non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applica-

(α) *motus*. — *motum* Pr.

(α) Cfr. *Dicitur primo* hujusce responsionis.

(β) *particularibus*. — *partibus* Pr.

tionem pertingit ad hujusmodi sensum. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 86, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Electio particularis operabilis, est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur, 7. *Ethicorum* (cap. 3). Ex universali autem propositione directe concludi non potest singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet, nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 58). » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 10, art. 5, sic dicit : « Motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit vires inferiores; et sic singularibus se immiscet, mediante ratione particulari, quæ est potentia quædam sensitivæ partis, componens et dividens intentiones individuales (α), quæ alio nomine dicitur *cogitativa,* et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero scientiam, quam mens habet de operationibus, non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singularem, ut sic fiat quidam syllogismus, cujus major sit universalis, quæ est sententia mentis, minor autem singularis, quæ est apprehensio particularis rationis, conclusio vero electio singularis operis, ut patet, 3. *de Anima* (t. c. 58). » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod proximum movens voluntatem ad eligendum bene vel male, est ratio particularis. Et ita non oportet quod semper malam electionem voluntatis præcedat perversum judicium intellectus, vel rationis universalis; sed ad hoc sufficit perversum dictamen rationis particularis, quod sæpe derivatur a passione appetitus sensitivi, vel ab aliquo habitu corrupto. Ideo sanctus Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 78, art. 1, sic dicit : « Homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione vel inordinatione in aliquo principiorum hominis : sic enim et in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus, et appetitus, tam rationalis, qui (β) dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus, sicut contingit quandoque ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui (γ) est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscisionem membri, etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem, vel aliquid hujusmodi (α), sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem aliud est malum quam privatio alicujus boni. Et, secundum hoc, aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono potiatur temporali. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens. » — Hæc ille. — Et si dicatur quod ex hoc sequitur quod voluntas perverse eligit, et tamen nullus defectus est in ratione; — ad hoc respondit sanctus Thomas, ibidem, in solutione primi, ubi arguit sic : « Ignorantia opponitur industriæ, seu certæ malitiæ. Sed omnis malus, est ignorans, secundum Philosophum (3. *Ethicorum*, cap. 1); et, *Proverbiorum* 14 (v. 22), dicitur : *Errant qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ignorantia quandoque excludit scientiam qua aliquis scit simpliciter hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit nunc hoc esse malum; sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non esse sustinendum propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat. » — Hæc ille. — Saltem quoad actum præcipiendi, qui est potissimus actus rationis practicæ, ut sæpe dictum est, et adhuc dicetur.

Ad quintum dicitur quod nullus peccat errando circa prima principia practica. Potest tamen errare circa proxima principia, et circa particulares conclusiones, quas non recte deducit ex principiis. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 16, art. 3, ubi quærit : Utrum synderesis in aliquo exstinguatur? Sic dicit : « Synderesim exstingui, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quantum ad ipsum lumen habituale. Et sic impossibile est quod synderesis exstinguatur; sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod prima principia in speculativis et operativis innotescunt. Hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis. De quo lumine dicitur in Psal. (4, v. 7) : *Signatum est super nos lumen*, etc., quod bona nobis ostendit; hæc enim est responsio ad illud quod dixerat (v. 6) : *Quis ostendit nobis bona?* Alio modo, quantum ad actum. Et hoc dupli-

(α) *individuales.* — *indivisibiles* Pr.
(β) *rationalis, qui.* — *rationis, quæ* Pr.
(γ) *qui.* — *quæ* Pr.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.

citer. Uno modo, ut dicatur actus synderesis exstingui, inquantum actus ejus omnino intercipitur. Et sic contingit actum synderesis exstingui in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis; et hoc, propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo, per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur. Et sic impossibile est universale judicium synderesis exstingui. In particulari vero operabili exstinguitur quandocumque peccatur in eligendo : vis enim concupiscentiæ, vel alterius passionis, ita rationem (α) absorbet, ut, in eligendo, synderesis universale judicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non exstinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde, simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam exstinguitur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « In hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori; ex quo contingit quod judicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim judicium synderesis in eis manet : judicant enim malum esse non credere his quæ a Deo dicuntur. In hoc autem errant secundum rationem superiorem, quia non credunt hoc esse dictum a Deo. » — Hæc ille. — Item, in solutione tertii, sic dicit : « Ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili : inquantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale judicium ad particulare operabile applicet in eligendo. Et per hunc modum, impius in profundum peccatorum veniens, contemnere dicitur (*Proverbiorum* 18, v. 3). » — Hæc ille. — Item, art. 2, in solutione sexti, sic dicit : « Sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum; ita et in operativis accidit (β). » — Hæc ille.

Ad sextum dicitur primo, quod damnati non judicant Deum odiendum esse de per se, scilicet inquantum est universale et primum principium omnis boni; immo, ut sic, judicant ipsum esse diligendum. Sed tamen judicant ipsum esse odiendum de per accidens, scilicet inquantum est prohibitor et punitor peccatorum, et eorum quæ perversæ voluntati damnatorum complacent. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, q[la] 5, sic dicit : « Affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter : uno modo, in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; alio modo, per suos effectus, sicut a nobis et a damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere. Unde quicumque eum per essentiam vident, eum odio habere non possunt. Sed effectuum ejus aliqui sunt repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito. Et secundum hoc, aliquis Deum, non in seipso, sed ratione effectuum (α) odire potest. Unde damnati, Deum percipientes in effectu justitiæ, qui est pœna, eum odio habent, sicut et pœnas quas sustinent. » — Hæc ille. — Item, art. 2, q[la] 2, sic dicit : « Deus potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum se, et secundum illud quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione; unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo, secundum quod aliquid est ei quasi accidentale in effectibus suis, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et, secundum hoc, cogitatio de eo potest tristitiam inducere; et hoc modo damnati de eo cogitabunt. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi, sic dicit : « Damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus quod malæ eorum voluntati consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem. » — Hæc ille.

Dicitur secundo, quod, licet damnati judicent Deum esse odiendum, modo quo dictum est; tamen cum hoc possunt pati remorsum conscientiæ, et habere de hoc displicentiam (β) et pœnitentiam, eo modo quo pœnitent (γ) de aliis peccatis quæ in statu viæ commiserunt. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, q[la] 2, sic dicit : « Pœnitere de aliquo peccato est dupliciter : uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum, in eo quod est peccatum, abominatur; per accidens vero, qui odit illud ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt per se loquendo de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet; pœnitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de pœna quam pro peccato sustinent. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Damnati iniquitatem volunt, sed pœnam refugiunt; et sic, per accidens, de iniquitate commissa pœnitent. » Item, in solutione tertii, sic dicit : « Sine aliqua aversione voluntatis continget quod damnati de peccatis pœniteant; quia non refugiunt in peccatis hoc quod prius voluerant vel appetierunt, sed aliquid aliud, scilicet pœnam. » — Hæc ille. — Potest etiam dici, conformiter ad prædicta, quod damnati patiuntur remorsum conscientiæ de odio Dei, et de aliis peccatis, inquantum synderesis in universali detestatur talia, non autem in particulari.

Dicitur tertio, quod, posito, sed non concesso,

(α) *rationem.* — *omnem* Pr.
(β) *accidit.* — *accipit* Pr.

(α) *Deum.* — Ad Pr.
(β) *displicentiam.* — *disciplinam* Pr.
(γ) *pœnitent.* — *pœnitens* Pr.

quod rectum dictamen rationis posset stare cum perversa electione, vel cum nulla electione; tamen hoc diu non posset durare, quin cito, propter perversas electiones, ratio depravaretur in aliquo actu prudentiæ. Et sic nunquam per illum modum generaretur habitus prudentiæ sine habitu virtutis moralis. Et hanc rationem tangit Henricus de Gandavo, *Quodlibeto* 12, q. 14, in solutione primi argumenti.

Dicitur quarto, quod argumentum assumit aliud falsum, scilicet quod ex unico recto dictamine practico generetur habitus prudentiæ. Hujus enim falsitas patet. Tum quia nullus habitus generatur ex unico actu, potissime habitus qui est circa complexum, et circa secundam operationem intellectus; ut non loquamur de habitu qui est species intelligibilis. Tum quia specialiter habitus prudentiæ non generatur nisi post multas experientias operabilium, et post multas memorias. De prædictis sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 51, art. 3, ubi quærit : Utrum per unum actum possit habitus generari? Sic dicit : « Habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic, totaliter vincens ipsum, imprimat suam similitudinem. Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non potest totaliter vincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode ad multa. Judicatur autem per rationem in uno actu aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis, considerandum est quod est duplex passivum : unum quidem, ipse intellectus possibilis (α); aliud autem, intellectus quem Aristoteles (3. *de Anima*, t. c. 20) vocat passivum, qui est ratio particularis, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum (β), quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi; sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni. Quod non facit propositio probabilis; unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam (γ) ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno actu rationis, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries iterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde (α) Philosophus, in libro *de Memoria et Reminiscentia* (cap. 2), dicit quod *meditatio confirmat memoriam*. Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis; sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem. » Item, 2ª 2æ, q. 49, art. 1, sic dicit : « Prudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 3). Quid (β) autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde et in 2. *Ethicorum* (cap. 1), dicit Philosophus, quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet 1. *Metaphysicæ* (cap. 1). Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ. » — Hæc ille.

Dicitur quinto, quod omnia argumenta supponunt unum falsum, scilicet (γ) quod habitus prudentiæ generetur ex solo actu rationis qui est rectum judicium, vel dictamen quod exprimitur per propositionem indicativi modi, utputa, *Hoc est fiendum*. Hoc autem falsum est. Nam habitus prudentiæ non generatur nisi per principalem actum prudentiæ frequenter iteratum. Ille autem actus non est recte consiliari, quia hoc pertinet ad eubuliam; nec recte judicare, quia hoc pertinet ad synesim; sed (δ) recte præcipere et imperare. Rectum autem præceptum præcedit recta voluntas; et ad ipsum sequitur recta electio, inseparabiliter. Et ideo nunquam habitus prudentiæ potest naturaliter in aliquo generari, nisi simul generetur habitus virtutis moralis. — Et quod præcipere sit principalis actus prudentiæ, ostendit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 47, art. 8, ubi sic dicit : « Prudentia est recta ratio agibilium. Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus (ε) rationis agibilium. Cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est *consiliari*; quod pertinet ad inventionem; nam consiliari est quærere. Secundus actus est *judicare de inventis*. Et hoc (ζ) facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius; et (η) tertius actus est *præcipere*. Qui quidem actus consistit in

(α) *possibilis*. — *potentialis* Pr.
(β) *aliquod activum*. — *aliquid actum* Pr.
(γ) *etiam*. — Om. Pr.

(α) *Unde*. — *ut dicit* Pr.
(β) *Quid*. — *Quod* Pr.
(γ) *scilicet*. — Om. Pr.
(δ) *sed*. — Om. Pr.
(ε) a verbo *prudentiæ* usque ad *actus*, om. Pr.
(ζ) *non*. — Ad. Pr.
(η) *et*. — Om. Pr.

applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste actus est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Et hujus signum est, quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Et ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quam qui peccat nolens; quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso; ut dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 5). Imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens. » — Hæc ille. — Quod autem præceptivum imperium rationis supponat actum voluntatis, ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 17, art. 1, ubi sic dicit : « Imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem ferri possunt, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult intellectum ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et econtra. Et quia virtus prioris actus remanet in sequenti actu, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet in virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et electione (1ª 2æ, q. 16, art. 1, et q. 13, art. 1); et e converso, aliquis est actus rationis, secundum quod in virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem (α) essentialiter actus rationis : imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando (β) vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat : *Hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur : *Fac hoc*. Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas. Cum igitur secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus. » — Hæc ille. — Quod autem imperium, vel præceptum rationis, semper concomitetur electio imperati et præcepti a ratione, ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 17, art. 5, ubi quærit : Utrum actus voluntatis sit imperatus? Et respondet sic : « Imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis : sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle; ita potest ordinare imperando quod hoc velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus. » — Hæc ille. — Item, primo loco, arguit sic : « Dicit Augustinus, 8. *Confessionum* (cap. 9) : *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit*. Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult. Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum (α); unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat. » — Hæc ille. — Item, q. 13, art. 1, arguit sic, secundo loco : « Ejusdem est syllogizare et concludere. Sed syllogizare, in operabilibus, est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur, 7. *Ethicorum* (cap. 3), videtur quod sit actus rationis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel judicium, quam sequitur electio. Et, ob hoc, ipsa conclusio videtur pertinere ad electionem tanquam ad consequens. » — Hæc ille. — Ex quibus patent tria prædicta. Ideo sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 47, art. 13, concludit quod vera et perfecta prudentia non potest esse in peccatoribus. Et, secundo loco, arguit sic : « Fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum; sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum; unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus. Tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum; quod non contingit, nisi exsistente appetitu recto. Unde fides, licet sit nobilior quam prudentia, propter objectum; tamen prudentia, secundum sui rationem, magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus. » — Hæc ille. — Patet igitur quod principalis actus prudentiæ, qui est imperare et præcipere recte, non potest esse sine recto appetitu prævio et consequenti; et consequenter, nec sine recta

(α) *quidem*. — *quidam* Pr.

(β) *intimando*. — *in terminando* Pr.

(α) *vel ad non imperandum*. — Om. Pr.

electione. Cum igitur ille principalis actus prudentiæ non possit esse sine recto appetitu actuali, sequitur quod nec habitus prudentiæ, per iterationem hujus actus generatus, potest esse sine recto habitu appetitus, quem dicimus virtutem moralem. Et sic patet quod novitas Scoti non infringit antiquam veritatem sancti Thomæ, et Philosophi in *Ethicis*.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod minor argumenti, qua dicitur : Quando sunt plures perfectiones partiales, etc., — falsa est, si universaliter intelligatur. Si vero particulariter intelligatur, syllogismus est ex puris particularibus, et non valet. Quod autem minor universaliter intellecta, sit falsa, patet : quia intellectus et voluntas sunt partiales perfectiones animæ; et tamen una non potest esse sine alia. Cujus ratio est, quia habent connexionem in uno tertio, scilicet in essentia animæ. Similitudo autem de visu et auditu adducta, non valet; quia non habent necessariam connexionem in aliquo tertio. Unde sanctus Thomas, *de Virtutibus*, quæst. ult. (*de Virtut. cardin.*, quæst. unic.), art. 2, arguit sic, decimoseptimo loco : « Sicut sunt quædam virtutes animæ, ita sunt quædam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio; quia aliquis habet visum, qui non habet auditum. Ergo etiam neque in virtutibus animæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod potentia animæ non se habet convertibiliter cum essentia : quamvis enim nulla potentia animæ possit esse sine essentia; tamen essentia animæ potest esse sine quibusdam potentiis, puta sine visu et auditu, propter corruptionem organorum, quorum hujusmodi potentiæ proprie sunt actus. » — Hæc ille. — Item, in solutione decimitertii, dicit : « Virtutes habent connexionem ratione principii proximi, id est, sui generis, quod est prudentia vel charitas; non autem ratione principii et finis communis, quod est Deus. » — Hæc ille. — Item, in solutione undecimi, sic dicit : « In scientiis speculativis non se habent convertibiliter principia et conclusiones, sicut accidit in moralibus. Et ideo qui habet unam conclusionem, non est necesse quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito. » — Hæc ille. — Item, quarto loco, arguit sic : « Secundum Philosophum, 6. *Ethicorum* (cap. 4 et 5), ars est recta ratio factibilium, sicut prudentia est recta ratio agibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus (α) factibilium, puta circa fabrilia, non habendo rectam rationem circa alia artificialia. Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa justa, et non habebit circa aliud genus, puta circa fortia; et ita poterit habere unam virtutem absque alia. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata ; et ideo nihil prohibet habere artem secundum unum genus eorum, et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis : puta si quis deficeret ab hoc principio quod est *concupiscentias non esse sequendas*, quod pertinet ad temperantiam, sequeretur interdum quod, sequendo concupiscentiam, faceret injustitiam, et sic violaretur justitia; sicut etiam in una et eadem arte, vel scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes. » — Hæc ille. — Item, octavo loco, arguit sic : « Philosophus dicit, 6. *Ethicorum* (cap. 7), quod Anaxagoram quidem et Thalem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia et prudentia sunt quædam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod virtutes intellectuales non sunt ad invicem connexæ. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia quæ sunt circa diversa genera rerum, non sunt coordinata ad invicem, sicut de artibus dictum est (ibid., ad 4um). Secundo, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones, ita scilicet ut quicumque habet principia, habeat conclusiones, sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad (α) utilitatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo hujusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona : puta geometria circa abstracta quædam, physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexæ, qua nec virtutes imperfectæ. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus apparet quomodo virtutes morales, quæ se habent sicut principia prudentiæ, quæ se habet ut conclusio, sunt ita connexæ cum prudentia, quod nulla illarum potest haberi sine prudentia, nec prudentia potest haberi sine omnibus illis : quia in materia morali principium et conclusiones convertuntur, sic quod, habito principio, habentur omnes conclusiones, et conclusio infert omnia principia; et consequenter, quælibet conclusio infert omnes conclusiones, et quodlibet principium infert omnia principia.

Prædicta vero connexio intelligenda est tantum de virtutibus perfectis. Secus est de imperfectis. De

(α) *genus*. — Om. Pr.

(α) *universalitatem vel*. — Ad. Pr.

hoc sanctus Thomas, ubi supra (*de Virtut. Cardin.*, art. 2), sic dicit : « De virtutibus perfectis alio modo dicendum est quam de virtutibus imperfectis. Perfectæ quidem virtutes connexæ sibi sunt; imperfectæ autem virtutes non sunt ex necessitate connexæ. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, cum virtus sit quæ hominem perficit, et opus ejus bonum reddit, illa virtus est perfecta, quæ perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum hominem bonum; illa autem imperfecta, quæ hominem et opus ejus bonum reddit non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum. Quæ quidem est duplex : una quidem quasi homogenea et propria hominis, scilicet recta ratio; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quæ est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilium, ut dicit Philosophus, 6. *Ethicorum* (cap. 5). Ad Deum autem attingit homo per charitatem, secundum illud 1. Joan. 4 (v. 16) : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quædam virtutes omnino imperfectæ, quæ sine prudentia exsistunt, non attingentes rectam rationem; sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera, etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Job. 31 (v. 18) : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Hujusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus; sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hæ autem inclinationes non habent rationem virtutis : quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum (2. *de Libero Arbitrio*, cap. 19); hujusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur; sicut equus, si visu caret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in 22. *Moralium* (cap. 1), quod cæteræ virtutes, nisi ea quæ (α) appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Unde et inclinationes quæ sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est, quæ attingunt ad rectam rationem, non tamen attingunt ad ipsum Deum per charitatem. Et hæ quidem aliqualiter sunt perfectæ, per comparationem ad bonum humanum. Non tamen sunt simpliciter perfectæ : quia non attingunt ad primam regulam, quæ est ultimus finis, ut Augustinus dicit contra Julianum (lib. 4, cap. 3); unde et deficiunt a vera et perfecta simpliciter ratione virtutis, sicut et morales inclinationes sine prudentia deficiunt a vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quæ sunt cum charitate. Hæ enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem. — Est autem considerandum ulterius, quod, sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia; ita nec prudentia potest esse absque virtutibus moralibus. Est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad rationem autem rectam in quolibet genere, requiritur quod aliquis habeat rectam æstimationem et rectum judicium de principiis ex quibus illa ratio procedit; sicut in geometralibus non potest aliquis habere rectam æstimationem de conclusionibus, nisi habeat rectam æstimationem, vel rectam rationem circa principia geometrica. Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam æstimationem per habitum virtutis moralis : quia, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 5), *qualis unusquisque est, talis est finis;* finis enim virtuosi est bonum quod est secundum virtutem, et vitiosi finis est illud quod pertinet ad illud vitium; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales. Similiter etiam, quicumque habet charitatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Charitas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud *Romanorum* 5 (v. 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Deus autem ad quæcumque dat inclinationem dat etiam formas aliquas, quæ sunt principia operationum et motuum ad quæ res inclinantur a Deo; sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter tendit sursum; unde dicitur, *Sapient.* 8 (v. 1) : *Disponit omnia suaviter.* Oportet igitur quod simul cum charitate infundantur habituales formæ, expedite producentes actus ad quos charitas inclinat. Inclinat autem charitas ad omnes actus virtutum. Quia, cum sit circa ultimum finem, imperat omnes actus virtutum : quælibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quæ sunt circa finem; sicut militaris equestri, et equestris frænorum factivæ, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 1). Unde, secundum decentiam divinæ sapientiæ et bonitatis, pertinet ut simul cum charitate habitus virtutum omnium infundantur; et ideo dicitur, 1. *Corinthior.* 13 (v. 4) : *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Sic igitur, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter charitatem : quia nulla talis virtus potest haberi sine charitate; et, habita charitate, omnes habentur. Si autem accipiantur virtutes perfectæ in secundo gradu, respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam : quia sine prudentia nulla virtus moralis haberi potest; nec prudentia potest haberi sine virtutibus moralibus. Si etiam accipiamus virtutes quatuor cardinales, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum, secundum hoc habent connexionem ex hoc quod non sufficit ad actum vir-

(α) *quæ.* — *qui* Pr.

tutis aliquem quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint. Et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius, 22. *Moralium* (cap. 1). » — Hæc ille. — Simile ponit, 3. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 1.

Ad secundum dicitur quod minor est falsa, et neganda, ut patet per prædicta. Nam rectum dictamen practicum consiliativum, judicativum, præceptivum, non potest esse perfectum in una parte materiæ moralis, nisi extendat se ad omnem materiam moralem quæ communiter occurrit homini agenda : nam error circa materiam temperantiæ inducit errorem circa materiam justitiæ vel fortitudinis, ut dictum est. Et ideo ex recto dictamine circa unam partem materiæ moralis præcise, nunquam acquiritur habitus intellectualis aut moralis habens rationem perfectæ virtutis, quo scilicet aliquis semper recte et nullo modo male uti possit. Unde, præter allegata, ex abundanti adducta, sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 1, sic dicit : « Virtus potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura; et sic virtus dicitur quædam naturalis inclinatio ad virtutis actum. Et sic una virtus potest haberi sine alia : quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, qui sunt proni ad luxuriam ex natura suæ complexionis; et sic etiam contingit in aliis. Alio modo, consideratur virtus secundum esse perfectum quod ex assuetudine recipit; et sic accipit nomen politicæ virtutis (α). Et hoc modo oportet omnes virtutes esse simul. Et potest triplex ratio ex dictis philosophorum accipi. Assignatur autem prima a Philosopho in 6. *Ethicorum* (cap. 13), quæ sumitur ab eo a quo perficitur quælibet virtus politica. Inest enim nobis quædam naturalis (β) inclinatio ad actum prudentiæ; quæ *virtus naturalis* dicitur, et vocatur a Philosopho δεινότης; quam nos *industriam* dicere possumus. Quæ quidem et ad bona et ad mala se habere potest; unde non est virtus, quia virtus est quæ opus hominis semper bonum reddit. Unde, si debeat ad hoc perduci, quod semper ejus judicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid, per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in judicio. Unus qui est circa finem; sicut contingit in habente habitum vitii, qui quidem inclinat ad suum actum sicut ad per se bonum. Et talis error in agendis, assimilatur errori qui est circa principia in speculandis. Alius error est in prosecutione finis; quod contingit cum quis a recta conceptione quam habet de fine, abducitur per passiones; sicut dicitur quod delectatio corrumpit æstimationem. Et hic error assimilatur in agendis, errori qui est in speculandis circa decursum principiorum ad conclusiones. Utrumque autem errorem prohibet virtus moralis, quæ in finem rectum inclinationem facit, et passiones comprimit. Et ideo non potest esse prudentia sine virtute morali; dico temperantia, fortitudine, et justitia, et hujusmodi (α). Similiter etiam naturalis inclinatio ad ea quæ sunt virtutis moralis, quanto major est, tanto est magis noxia, nisi rationis discursus adhibeatur; sicut cæcus, quanto fortius currit, tanto magis offendit. Et ideo, ad hoc quod virtus moralis perficiatur, oportet quod a prudentia dirigatur. Unde prudentia in diffinitione virtutis moralis ponitur, ut patet, 2. *Ethicorum* (cap. 6) (β). Et ideo oportet virtutes politicas connexas esse. — Alia ratio connexionis sumitur ex his quæ oportet esse in omni virtute communiter. Quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vindicat : sicut difficile vindicat sibi fortitudo; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vindicat sibi temperantia; rectum vindicat sibi justitia; scientiam autem sibi vindicat prudentia. Et ideo ab his conditionibus unaquæque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum, ideo aliæ virtutes participant quodammodo prædictarum aliquam conditionum ex virtute quæ illam sibi principaliter vindicat : quia enim fortis est circa maxime difficilia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca, qui dicit (γ) (epist. 67), omne quod bene fit, juste, fortiter, temperate et prudenter fieri. — Tertia ratio potest sumi ex fine quem intendit quælibet virtus. Quælibet enim virtus operatur propter bonum virtutis (δ). Unde, si bonum virtutis, quemadmodum virtuosum decet, intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde Philosophus dicit, 4. *Ethicorum* (cap. 1), quod prodigus, qui expendit non curans bonum, facile in quodcumque malum declinat. » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic, in secundo loco : « Quæcumque connectuntur, oportet quod in aliquo uno connectantur. Sed non est dare aliquid unum in quo connectantur virtutes nisi per prudentiam; in qua connecti non possunt, quia, cum prudentia sit quasi ars quædam operabilium, non est inconveniens quod aliquis habeat prudentiam quantum ad unam materiam, et non quantum ad aliam. Ergo non est necessarium quod virtutes sint connexæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod ex eodem principio

(α) *accipit nomen politicæ virtutis.* — *accipiunt nomen politicæ virtutes* Pr.
(β) *naturalis.* — *principalis* Pr.

(α) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(β) Verba Philosophi sunt : *Virtus est habitus electivus, in mediocritate quantum ad nos consistens; quæ quidem mediocritas ratione præfinita sit, atque ita ut prudens præfiniret.*
(γ) *quod.* — Ad. Pr.
(δ) *virtutis.* — *veritatis* Pr.

procedit prudens circa omnes materias virtutum, scilicet ex intentione boni rationis. Unde non potest esse quod prudentia acquiratur secundum unam partem materiæ moralis virtutis, et non secundum aliam; sicut contingit in artibus, quantum ad aliquas materias circa quas eodem modo operantur; sicut carpentarius de nuce et quercu similiter facit arcam. Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia scientiæ aliæ addunt principia specialia ad principia communia sapientiæ; et ideo una illarum potest sciri, alia ignorata. Sed virtutes morales non addunt alia principia super principia prudentiæ; immo principia prudentiæ sunt secundum virtutes morales; quæ quidem principia sunt fines virtutum moralium, secundum Philosophum, 10. *Ethicorum* (cap. 8). » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 65, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « Ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia, nullo modo tamen potest dici recta ratio, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si aliquis erraret circa hoc principium, *Omne totum est majus sua parte,* non posset habere scientiam geometriæ, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia; quod in factibilibus non contingit. » — Hæc ille. — Item, in solutione tertii, ostendit quomodo omnia agibilia habent ordinem ad invicem : « Virtutes, inquit, intellectuales, sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas; sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus exsistentibus circa passiones et operationes. Quæ manifeste habent ordinem ad invicem : nam omnes passiones a quibusdam primis procedunt, scilicet amore et odio, et ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam; et similiter omnes operationes quæ sunt materia virtutis moralis, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia virtutum moralium sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et, secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquæ virtutes intellectuales, sicut virtutes morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio (α) appetitum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo arguens falsum assumit, scilicet quod aliquis possit habere perfectum et rectum dictamen practicum et prudentiale in materia unius virtutis moralis, sine hoc quod habeat perfectum dictamen, et actuale vel habituale, in materia alterius.

Ad tertium respondit sanctus Thomas, 1ª 2æ, ubi supra (q. 65, art. 1), in solutione primi, quod est tale : « Virtutes morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur, 2. *Ethicor.* (cap. 1). Sed homo potest exercere se (α) in actibus alicujus virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras (ϐ), non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum ad refrenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis, propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt, quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non communiter occurrit unicuique, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat actu habitus harum virtutum, loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua : cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret habitum magnificentiæ; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi, 2. *Physicorum* (t. c. 56) : *Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.* » — Hæc ille. — Simile ponit, 3. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 1, in solutione primi : « Quando, inquit, aliquis exercetur in actu alicujus virtutis, si simul exercetur in actu alicujus vitii, nunquam acquiret aliquam virtutem; quia non acquiret prudentiam. Unde ad hoc quod una virtus habeatur, oportet quod homo bene se habeat circa

(α) *ratio.* — *ideo* Pr.

(α) *se.* — *tam* Pr.
(ϐ) *iras.* — *litteras* Pr.

omnia quæ in usum vitæ veniunt. Et sic, istis virtutibus simul cum prudentia acquisitis, ex hoc causabuntur aliæ virtutes, quæ sunt circa ea quæ non ita frequenter in usum vitæ veniunt : ex hoc ipso enim quod ratio assuefacta est in superioribus viribus, possunt inferiores ejus nutum sequi; in quo consistit tota ratio virtutis moralis. » — Hæc ille.— Simile dicit, *de Virtutibus*, ubi supra (quæst. *de Virtut. Cardin.*, art. 2), in solutione noni : « Quædam, inquit, virtutes sunt, quæ ordinant hominem in his quæ occurrunt communiter in vita humana : sicut temperantia, justitia, mansuetudo, et hujusmodi. Et in talibus necesse est quod, dum homo exercitatur in actu unius virtutis, simul exerceatur in actibus aliarum virtutum ; et tunc acquiret omnes habitus hujusmodi virtutum simul ; et tunc oportet quod bene se habeat in omnibus. Aut exercitatur in uno, et non in aliis; et tunc acquiret habitum contrarium alicui virtuti, et per consequens corruptionem prudentiæ, sine qua nec dispositio quam acquisivit per actus alicujus virtutis, habet proprie rationem virtutis. Hujusmodi (α) autem habitibus acquisitis, qui communiter in vita occurrunt, virtualiter jam habentur, quasi in propinqua dispositione, si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus non occurrant frequenter in conversatione humana; sicut est de magnificentia et magnanimitate. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet manifeste quomodo per nullum exercitium potest acquiri habitus unius virtutis cardinalis, nisi simul acquirantur quatuor habitus virtutum cardinalium.

Tunc, ad replicas et reprobationes contra responsiones ibidem datas, dicitur primo, quod prima responsio ibidem data, parum valet. Ideo non est necesse illam sustinere. Quia, ut dictum est, quomodocumque contingat aliquem non simul exercitari in actibus omnium virtutum cardinalium, sive quia materia non occurrit, sive quia homo vult exerceri in una parte materiæ moralis, et non in tota, nullus habitus illo modo acquisitus habet rationem perfectæ et propriæ virtutis.

Dicitur secundo, quod secunda responsio ibidem data, bona est, quoad hoc quod ponit, quod nullus talis habitus sine aliis habet rationem virtutis. Tamen illud quod addit de concordia virtutis ad virtutem, et habitus ad habitum, in quolibet actu virtutis, non videtur esse multum necessarium, nisi intelligatur de coexigentia actus ad actum in prima generatione virtutum. Quia, ut dictum est, oportet simul exerceri in tota materia morali : non quidem quod simul in eodem instanti eliciat quatuor actus, puta prudentiæ, justitiæ, fortitudinis, temperantiæ; sed sic quod actus unius sequatur actum alterius indilate. — Et tunc, ad primam hujus responsionis improbationem, conceditur quod quælibet virtus est alteri *causa sine qua non* essendi virtutem : sicut justitia, fortitudo, temperantia sunt prudentiæ causa essendi virtutem, saltem quoad actum, inquantum ministrant rectam et immobilem æstimationem principiorum ex quibus procedit prudentia in considerando, judicando et præcipiendo; et econtra, prudentia est justitiæ, fortitudini, temperantiæ causa essendi virtutes, inquantum dirigit eas in eligendo recta media ad finem, et præfigit eis medium inter superabundantiam et defectum, et ostendit debitas circumstantias actuum. Rursus, justitia est fortitudini vel temperantiæ causa essendi virtutem, inquantum confert ad rectam æstimationem prudentiæ in materia (α) sua et aliarum virtutum, et etiam inquantum in quolibet actu virtutis moralis participatur aliquis modus rectitudinis, quem principaliter respicit justitia. Et consimiliter, fortitudo et temperantia sunt justitiæ causa essendi virtutem, modo præexposito. Nec valet improbatio consequentis concessi in sensu isto : quia ex illo consequente non sequitur aliquod de inconvenientibus ibidem adductis. Non quidem primum, scilicet quod aliqua virtus sit virtus antequam sit virtus : quia probatio hujus stat in ista falsa consequentia, immo in duabus falsis consequentiis, scilicet quod, si habitus qui dicitur temperantia, non est virtus nisi concomitante alio habitu qui dicitur fortitudo, igitur fortitudo prius est virtus quam temperantia sit virtus. Cujus consequentiæ nullitas apparet in simili. Non enim sequitur : Socrates non potest esse pater, nisi aliquis sit ejus filius; ergo aliquis prius est filius Socratis, quam Socrates sit pater alicujus. Ita in proposito. Tamen ista consequentia esset bona : Temperantia non habet rationem virtutis nisi concomitante habitu fortitudinis, et fortitudo habet rationem virtutis non concomitante habitu temperantiæ; ergo fortitudo prius est virtus quam temperantia sit virtus. Sed tunc secunda pars antecedentis negaretur : quia, sicut temperantia coexigit fortitudinem ad hoc quod sit virtus, ita fortitudo consimiliter requirit temperantiam ad hoc quod habeat rationem virtutis. Consimiliter, nec secundum inconveniens ibidem adductum, scilicet quod nulla virtus sit prima virtus, concluditur sufficienter ex consequente concesso. Immo ex illo consequente sequitur oppositum, scilicet quod quælibet virtus de numero quatuor cardinalium est prima virtus. Quia ly *primum* potest exponi dupliciter, scilicet affirmative et negative : affirmative sic, ut illud dicatur primum, quod præcedit omnia alia, et est prius omnibus aliis; negative autem, ut illud dicatur primum (β), quo nullum aliud est prius. Et, secundum hoc, apparet quod quælibet virtus est prima virtus, exponendo ly *primum* negative; licet nulla sit prima, expo-

(α) *Hujusmodi.* — *Hujus* Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *primum.* — *primo* Pr.

nendo ly *primum* affirmative. Et in hoc sensu procedit argumentum, et non in primo. Conceditur tamen quod uno modo causalitatis una virtus est prior aliis, et alio modo posterior eis; sicut patet de prudentia respectu aliarum trium moralium, et econtra. Sed arguens loquitur de prioritate durationis.

Dicitur tertio, quod responsio tertio loco posita, bona est. — Et ad ejus improbationem, dicitur quod consequens ibidem illatum, scilicet quod unus actus generans ultimum habitum, generabit omnes virtutes morales in esse virtutis, — non est inconveniens; immo est verum; quia ille actus agit in virtute multorum actuum præcedentium, circa diversas materias connexas et coordinatas ad invicem. Sicut enim prius dictum est, actiones et passiones humanæ, quæ sunt materia virtutum moralium, sunt ad invicem coordinatæ; et ideo non mirum si unus actus, agens in virtute præcedentium, complet unum habitum, puta prudentiæ, ex cujus complemento dependent alii habitus in esse virtutis, et habent colligationem ex parte objecti, et ex parte modi operandi, quia scilicet unus concurrit ad perfectum actum alterius, et aliis connexionibus supradictis. — Et ad hujus improbationem, dicitur quod iste ultimus actus est quidam actus unius virtutis duntaxat, et non omnium, elicitive; sed est actus omnium virtutum participative; quia, ut supra dictum est, in actu cujuslibet virtutis participatur aliquid pertinens ad prudentiam, et aliquid pertinens ad justitiam, et aliquid pertinens ad fortitudinem, et aliquid pertinens ad temperantiam. De hoc sanctus Thomas, *de Virtutibus* (α), quæstione *de Quatuor Cardinalibus*, art. 1, arguit sic, primo loco : « Ea quæ non distinguuntur ab invicem, non debent ad invicem connumerari; quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus (*de Fid. Orth.*, lib. 1, cap. 5 et 8). Sed prædictæ virtutes, scilicet prudentia, justitia, fortitudo, temperantia, non distinguuntur ab invicem. Dicit enim Gregorius, 22. *Moralium* (cap. 1) : *Prudentia non est, quæ justa et temperata et fortis non est; nec perfecta temperantia quæ fortis et justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperata non est.* Ergo non debent dici hæ quatuor virtutes cardinales. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod de prædictis quatuor virtutibus cardinalibus diversimode aliqui locuti sunt. Quidam enim utuntur prædictis quatuor nominibus, ad significandum generales modos virtutum : puta omnem cognitionem dirigentem, vocantes prudentiam; omnem rectitudinem adæquantem actus humanos, vocantes justitiam; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis, vocantes temperantiam; omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti his nominibus Augustinus, lib. *de Moribus Ecclesiæ* (cap. 15, et a cap. 19 usque ad 26). Et secundum hoc, potest intelligi dictum Gregorii : quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit, nisi omnes prædictæ conditiones concurrant. Secundum hoc ergo prædicta quatuor dicuntur quatuor virtutes, non propter diversas species habituum, quæ attendantur secundum diversa objecta, sed secundum diversas rationes formales. Alii vero, sicut Aristoteles in libris *Ethicorum* (lib. 3, 5 et 6), loquuntur de prædictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatæ ad proprias materias. Et, secundum hoc, potest etiam dictum Gregorii verificari, per modum cujusdam redundantiæ, inquantum prædictæ virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur prædictæ quatuor generales conditiones virtutis. Unde, secundum hoc, fortitudo temperans est, et temperantia fortis : quia qui potest refrenare appetitum suum, ne insequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam, multo magis potest refrenare motum audaciæ in periculis; et similiter, qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et, secundum hoc, illud quod est principaliter temperantiæ, transit ad fortitudinem, et e converso. Et eadem ratio est de aliis. » — Hæc ille. — Item, 1ª 2æ, q. 61, art. 4, in solutione primi, quod est idem in forma cum supradicto, sic dicit : « Istæ quatuor virtutes denominantur ab (α) invicem per quamdam redundantiam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur. Unaquæque vero aliarum redundat in alias, ea ratione, quia qui potest quod difficilius est, potest illud quod est minus difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso habilior reddetur ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et, secundum hoc, fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius, 1. *de Officiis*, *non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstitit, vinci a voluptate aliquando possit* (6). » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*,

(α) *et quæstione de Virtutibus, in tractatu et.* — Ad. Pr.

(α) *ab.* — *ad* Pr.

(6) *aliquando possit.* — Om. Pr.

dist. 36, q. 1, art. 1, sic dicit : « Alia ratio connexionis sumitur ex his quæ communiter in omni virtute esse oportet. Quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vindicat : sicut difficile vindicat (α) sibi fortitudo; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vindicat sibi temperantia; rectum vindicat sibi justitia; scientiam autem sibi vindicat prudentia. Et ideo ab his conditionibus unaquæque virtutum nomen accepit. Quia autem illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum, ideo aliæ virtutes participant quodammodo prædictarum aliquam conditionum ex virtute quæ illud principaliter sibi vindicat, etc. », sicut supra fuit allegatum (in resp. ad secundum). Ex quibus patet quod in quolibet actu virtutis participatur influxus cujuslibet cardinalis virtutis, ut prius dictum fuit.

Dicitur quarto, quod ad ultimam replicam contra præcedentes responsiones respondit sanctus Thomas in multis locis, licet diversimode. Nam, 2ª 2æ, q. 152, art. 3, in solutione secundi, sic dicit : « Connexio virtutum accipitur secundum id quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem, vel prudentiam; non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem (β) materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes, deest materia virginitatis, scilicet prædicta integritas carnis. Tamen potest habere id quod est formale in virginitate, ut scilicet in præparatione mentis habeat propositum prædictæ integritatis conservandæ, si hoc sibi competeret : sicut pauper habet in præparatione animi propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret; et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi. Et sine hac præparatione animi nullus potest esse virtuosus. » — Hæc ille. — In quæstionibus autem *de Virtutibus*, et tractatu *de Quatuor Cardinalibus*, art. 2, sic respondit, in solutione septimi : « Dicendum, inquit, quod virginitas, secundum quosdam, non nominat virtutem, sed quemdam statum perfectum virtutis. Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum perfectum gradum. Et ideo sine virginitate castitas (γ) et aliæ virtutes haberi possunt. Vel, si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum. Et hic quidem habitus potest esse etiam in his qui carnis integritate carent, sicut et habitus magnificentiæ cum carentia divitiarum. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet responsio ad novitates Scoti.

Ad argumentum contra quæstionem (α) respondit sanctus Thomas, *de Virtutibus*, ubi supra (*de Quatuor Cardin.*, art. 2), in solutione primi : « Dicendum, inquit, quod propter inclinationem quæ est ex natura, vel ex aliquo dono gratiæ, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius, contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius. Et, secundum hoc, dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus sunt magis prompti; et aliquas non habere, ad quas, vel quarum actus, sunt minus prompti. » — Hæc ille. — Sed in 1ª 2æ, q. 65, art. 3, in solutione tertii, glossat sic auctoritatem Bedæ : « Dicendum, inquit, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, quamvis habitus omnium virtutum habeant. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 2, in solutione primi, sic dicit : « Verbum Bedæ intelligendum est de virtutibus quantum ad usus, non autem quantum ad habitus. Diversi enim sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundum quod de quolibet confessore dictum est (*Eccli*. 44, v. 20) : *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi.* » — Hæc ille.

Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

Omnia supradicta, a principio libri usque ad finem, totaliter submitto correctioni, determinationi, et omnimodo examini Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ, cui præest Sanctissimus in Christo Pater et Dominus noster, Dominus Martinus, divina providentia Papa Quintus. Complevi hæc, anno Domini MCCCCXXVIII, septimo die mensis Novembris, post prandium, hora quasi secunda post meridiem. Benedictus Deus. Amen. Deo gratias (β).

(α) *vindicat.* — Om. Pr.
(β) *sicut.* — Ad. Pr.
(γ) *castitas.* — *charitas* Pr.

(α) *quæstionem.* — *conclusionem* Pr.
(β) *Liber tertius Defensionum Theologiæ Divi Doctoris Thomæ de Aquino in 3. Sententiarum, editus per eximium veritatis scholæ Professorem fratrem Johannem Capreoli, Tholosanum, Ordinis Prædicatorum, anno Domini millesimo quadringentesimonono, quo legit Sententias Parisius, feliciter explicit. Impressus Venetiis per Octavianum Scotum Modoetiensem, anno salutiferæ Incarnationis MCCCCLXXXIII.* — Ad. Pr.

EXPLICIT VOLUMEN QUINTUM

31007. — TOURS, IMPR. MAME

